SALESIANUM

Periodicum trimestre

THEOLOGIAE · JURIS CANONICI · PHILOSOPHIAE · PAEDAGOGIAE

ANNUS XXII

OCTOBER - DECEMBER 1960

4

Directio PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM
VIA MARSALA, 42 - ROMA (302)

Administratio SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
CORSO REGINA MARGHERITA, 176
TORINO (714)

omnia jura proprietatis vindicabuntur

Nihil obstat
NAZARENUS CAMILLERI, Revis. Deleg.

Imprimatur
Mons. VINCENTIUS ROSSI, Vic. Gen.

Director **ALFONSUS M. STICKLER**

Secretarius **STANISLAUS KAHNÈ**

Sponsor **EUGENIUS VALENTINI**

Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 406

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1960

Nota: Litterae, manuscripta, libri recensendi,
periodica quae mutuo vel dono dantur,
ad **Directionem** mittantur,
quae autem spectant ad subscriptionem, ad praetium solvendum
atque ad mutationem inscriptionis et priorum fasciculorum petitionem,
ad **Administrationem** mittenda sunt.

Poco dopo la mezzanotte del 10 gennaio 1961, per un improvviso attacco di endema polmonare, si spegneva a Torino, il

Sac. Dott. D. ANDREA GENNARO

primo Rettor Magnifico del Pontificio Ateneo Salesiano e primo Direttore di « Salesianum ». Raggiungendoci il doloroso evento mentre stava per andare in macchina questo numero della rivista, ci limitiamo a raccomandare alle preghiere dei lettori l'anima eletta dell'estinto, tramandando al prossimo numero il doveroso ricordo del primo Direttore di « Salesianum ».

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/salesianum_october-december-1960_22_4

DE IURIDICIS RELATIONIBUS INTER STATUS PERFECTIONIS ET ORDINARIUM LOCI IN SYSTEMATE IURIS CANONICI

AEMILIUS FOGLIASSO

SUMMARIUM: Ut facile argui potest ex ipsa clausula tituli: « in systemate Iuris Canonici », haec dissertatio tendit ad illustranda fundamentalia *principia* quae regunt canonicam provinciam relationum iuridicarum inter Status Perfectionis et Ordinarium loci.

Hic ergo statuendum curatur criterium theologico-canonicum quo perspici possit harmonia inter normas positivas circa antedictas relationes aliasque fundamentales normas Codicis I. C., necnon adumbrari valeat s. d. deontologia istiusmodi relationum.

Hunc in finem, post prospectum antedictorum principiorum generalisque habitudinis theologicae Ordinarii loci ad Status Perfectionis, ad trutinam revocantur locus Statuum Perfectionis in Ecclesia, radices intrinsecae ad congruam libertatem a potestate Ordinarii loci, ac tandem structura fundamentalis iuridici instituti exemptionis religiosorum. Argumentatio perficitur nonnullis allatis considerationibus circa magis systematicam harmoniam inter operam Saeculatis et operam Religiosi Cleri in bonum animarum. [E. F.]

Crebris allatis petitionibus ut denuo typis demandaremus nostram dissertationem « *Introductio in vigentem disciplinam de iuridicis relationibus inter Religiones et Ordinarium loci* » iamdiu exhaustam, censuimus utilius respondere nova prorsus atque emendata (sed non aucta!) editione huius studii.[1] Seposita enim descriptione graduum libertatis a potestate Ordinarii loci quibus fruuntur variae categoriae religionum, insistere maluimus in exploratione principiorum quae regunt huiusmodi iuridicas relationes, at non tantum Religionum, sed aliorum quoque Statuum Perfectionis, cum Ordinario loci. Ita sane nobis visum est pro nostro modulo propius accedere fini scientiae iuridicae cuius est ita normas proponere ut quis valeat earundem normarum non solum " verba tenere sed vim et potestatem ",[2] atque aliquantisper, pro delecto argumento, votum excipere P. I. Zeiger cum optabat ut perficeretur quaedam

[1] Fogliasso Aem., S.D.B., *Introductio in vigentem disciplinam de iuridicis relationibus inter Religiones et Ordinarium loci*, Augustae Taurinorum, 1948, pp. XVI-173. Hoc studium (sine introd. et bibliographia) iam prodierat in « Salesianum », IX (1947) pp. 1-64, 147-206, 318-359.

Cum autem in hac priore dissertatione, quamvis et ipsa aliquo modo ordinata ad allustranda principia de relationibus iuridicis inter Religiones et Ordinarium loci, praevaleat tamen descriptio graduum libertatis qua, relate ad eundem Ordinarium, fruuntur variae categoriae Religionum, eam in hoc novo studio, pro opportunitate citabimus quoad ea quae hic vel seponimus, aut saltem data opera amplius non consideramus.

[2] Celsus, fr. 17, D. I, 3.

" inquisitio in principia generaliora quibus Codex in singulis disciplinis innititur "; [3] siquidem haec tuta via est qua, ex parte saltem, detegi possit " spiritus Iuris Canonici ".[4] Nunc igitur, dum nonnulli respectus seu ut ita dicamus, partes « spiritus » Iuris Canonici mira perspicuitate ostensa sunt,[5] cum autem haec descriptio facta sit quin prius perficeretur antedicta inquisitio in principia generaliora Codicis I. C., revera tantum quaedam valde utilia de « spiritu » *Iuris Canonici*, non autem pressius de « spiritu » *Codicis Iuris Canonici* dicta sunt.[6]

Hanc ergo inquisitionem in circumscriptam provinciam Codicis I. C., et quidem exemplificativa potius quam exhaustiva ratione, aggredientes, analysim nobis proponimus relationum iuridicarum inter *Status Perfectionis* [7] et *Ordinarium loci*, quatenus, pro sua parte, istae relationes pandunt quodnam sit systema Iuris Canonici seu quaenam sint principia quibus innituntur canonicae normae quae determinant huiusmodi relationes, ideoque et ipsae conferunt ad cognitionem spiritus Codicis Iuris Canonici.

I. - Conspectus principiorum regentium canonicas normas de iuridicis relationibus inter Status Perfectionis et Ordinarium loci

Instituendis ideo considerationibus circa relationes inter Status Perfectionis et Ordinarium loci (prout iam vigent, vel in forte condendo iure mutari vel ex novo induci possunt) viam aliquo modo « significabunt » subsequentes propositiones, quas proponere censemus ad modum principiorum fundamentalium pro assumpto argumento, quarum vero intimiorem sensum subordinantemque vim subsequens dissertatio pandet vel saltem ad consideranda alliciet:

1) " Ecclesia, etiam in iuris provincia, agendi rationem fideliter retinens, quam providens Sapientia Dei clare (innuit decursu saeculorum), ita statum

[3] *Codex Iuris Canonici et Theologia Moralis*, in « Periodica de Re Morali C. L. », t. XXXII (1943), p. 328.

Cum voto Cl.mi P. I. Zeiger perfecte convenit ratio addiscendi Codicem I. C. illustrata a S. P. Pio XII in allocutione diei 17 oct. 1953 ad celebrandum quartum expletum saeculum a fundatione Pont. Universitatis Gregorianae: " Imprimis (vir iuris canonici addiscendi studiosus) iuris vigentis *systema* adeo teneat necesse est, ut universas normas perspicuas habeat, secundum earum sensum « positivum » et « speculativum ». Nequaquam enim recte vir Canonici Iuris peritus appellari potest, qui, etsi in canonum interpretatione sit versatus, non tamen iuris *principia* apprime noverit neque mutuas eorum rationes " (AAS., XLV, 1953, p. 687).

[4] Zeiger I., S. J., *art. cit.*, p. 328.

[5] V. ex. gr. Bigador R., S. J., *El espíritu del derecho canónico*, in « Revista Española de Derecho Canónico », vol. XIII (Enero-Abril, 1958), pp. 5-30, vel in versione italica, Romae, 1959.

[6] Quoad « spiritum » legislationis canonicae hauriendum ex nitidioribus principiis Iuris Publici Ecclesiastici Interni, cfr. Fogliasso Aem., S. D. B., *Compito e caratteristiche del Diritto Pubbl. Eccl. Interno*, n. 11, *c*), in « Salesianum », XII (1950), pp. 34-35.

[7] Cum locutio « Status perfectionis », saltem sensu obvio, Religiones, Societates vitae communis, atque Instituta Saecularia denotet potius in abstracto, prout nempe tres gradus theologico-iuridici sunt eiusdem Status Perfectionis, quorum supremus est Status Religiosus (sensu stricto), non autem quatemus sunt tres species societatum approbatarum ab Ecclesia, ut exclusive in eis fideles possint iuridice profiteri statum christianae perfectionis acquirendae (ideo in omnibus adest

canonicum perfectionis consulto prosequuta (est), et (ordinavit) ut iure meritoque supra ipsum, aedificium ecclesiasticae disciplinae, tamquam supra unum ex angularibus lapidibus superaedificare voluerit ".[8]

2) " Religiosorum classis, quae utrisque clericis et laicis communis esse potest (c. 107), ex arcta peculiarique relatione *ad Ecclesiae finem*, sanctificationem nempe, efficaciter, rationibusque adaequatis prosequendum, tota desumitur ".[9]

3) Ideo, *Status Perfectionis*, sive nempe *Religiones*, ubi vota emittuntur *publica* (Can. 488, 1°), i. e. *nomine Ecclesiae* a legitimo Superiore ecclesiastico acceptata (Can. 1308, § 1), sive *Societates vitae communis*, quas " ad statum perfectionis, satis plene Ecclesia aequiparare statuit ",[10] sive tandem *Instituta Saecularia*, " in quibus (sodales) vitam ducere (queunt) adquirendae christianae perfectioni admodum consentaneam ",[11] atque proinde " inter *status perfectionis* iuridice ab Ecclesia ipsa ordinatos et recognitos, ex Apostolica Constitutione *Provida Mater Ecclesia* iure meritoque numerantur ",[12] ab omnibus in honore habendi sunt (cfr. Can. 487), atque ab Episcopis, subordinatis Romano Pontifici, apte fovendi.

4) Cum " Ecclesia etiam in iuris provincia, agendi rationem (retineat) quam providens Sapientia Dei clare (innuit) ", dum communes Associationes (Pars III Libri II C.I.C.), sive fidelium, sive sacerdotum, locales seu dioecesanas considerat,[13] rationem habens « naturae finis » (in genere, universalis) quem Status Perfectionis persequi possunt, " maioris minorisve (ipsorum) expansionis propositi, (eorundem) evolutionis et maturitatis gradus, rerum adiunctorum in quibus (versantur), aliorumque id genus ", eorum internum regimen ordinat ad obtinendum huiusmodi finem, " catholicitatis Ecclesiae sensu (informatum) ".[14]

5) Cum omnes sodales Statuum Perfectionis " tamquam supremo superiori (subdantur) Romano Pontifici, cui obedire tenentur etiam vi voti obedientiae " (Can. 499, § 1), vel saltem vi totalis deditionis Societati vitae communis aut Instituto Saeculari, atque cum eiusdem Romani Pontificis sit " dioeceses describere ac suos cuique subditos sacra potestate regundos adtribuere ",[15] iidem sodales Statuum Perfectionis per *duplicem hierarchiam*, in-

nota « religiositatis »), has tres species, una simul appellabimus « Instituta Religiosa » vel « Familias Religiosas ».

[8] Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 116.

[9] *Ibidem.*

[10] *Ibid.*, p. 117.

[11] *Ibidem.*

[12] Motu Proprio *Primo feliciter elapso*, n. V; AAS., XL, 1948, pp. 285-286.

[13] Cfr. *Lex peculiaris Institutorum Saecularium*, Art. I; AAS., XXXIX, 1947, p. 120.

[14] Motu Proprio *Primo feliciter elapso*, n. IV; AAS., XL, 1948, p. 285.

[15] Const. Ap. *Romanos Pontifices*, § 7; GASPARRI, *Codicis I. C. Fontes*, vol. III, p. 173.

ternam nempe (quae cardo est *vitae communis* in suo elemento essentiali spectatae) atque per externam, perveniunt ad Romanum Pontificem.

Ipsius autem Summi Pontificis est " quo melius in (Statibus Perfectionis) omnia (sint) inter se apta et connexa, ac sodales singuli aequabili vitae cursu (utantur), denique ut (sit) incremento et perfectioni religiosae conversationis consultum ",[16] necessaria ac congrua privilegia exemptionesque iisdem Statibus Perfectionis, pro eorum fine, charactere clericali, etc., sapienti dispensatione concedere.

6) " Cum in dies frequentior ac penitior evaserit coniunctio Statuum acquirendae perfectionis cum dignitate sacerdotali et munere apostolico ",[17] consideranda est atque magis magisque ordinanda actio Cleri Religiosi (aut Statibus Perfectionis adscripti) *in Ecclesia*, tum quoad peculiaria ministeria « Institutorum » propria (cfr. Can. 497, § 2), tum quoad ordinaria ministeria pastoralia, ita tamen ut semper salva sit « religiosa disciplina » (Can. 608, § 1), eo sensu ut nec « Instituta Religiosa » a propria functione in Ecclesia, nec eorum sodales a propria vocatione deficiant.

7) Suprema autem lex quaerendi *ordinatis* mediis salutem animarum proventumque Ecclesiae, peculiarisque Episcoporum, pro eorum munere in Ecclesia (Cann. 108, § 3; 329, § 1), ac Statuum Perfectionis, pro eorum mancipatione quaerendi authentice christianam perfectionem, dependentia a Romano Pontifice, mutuas inter eos iuridicas (a supernaturali habitudine derivatas) relationes regere debent, temporumque spiritualibus necessitatibus aptare.

II. - De generali habitudine Ordinarii loci ad Status Perfectionis theologice considerata

Nunc vero, veluti supremum principium normativum, a quo initium sumere debet proposita analysis, perpendenda venit habitudo theologica seu supernaturalis Ordinarii loci ad Status Perfectionis, illa scilicet relatio quam pandit non modo ipse finis Ecclesiae (in quem tendunt tam pro suo munere Episcopi, quam pro sua professione sodales Statuum Perfectionis) sed proxime determinant atque illustrant ipsa instituta iuridico-canonica « religiosas familias » respicientia, considerata sub luce illius supernaturalis oeconomiae seu providentiae quae regit fata operamque Ecclesiae.

Equidem, nulla completa veraque cognitio disciplinae canonicae obtineri potest absque consideratione illius indolis supernaturalis;[18] illam indolem

[16] *Ibidem.*

[17] Const. Ap. *Sedes Sapientiae*; AAS., XLVIII, 1956, p. 355.

[18] Haec sane nota prima recensetur atque illustratur a P. BIGADOR in sua dissertatione: *Lo spirito del Diritto Canonico* (versio it.), ubi prae aliis, haec ad rem nostram faciunt: "*Nella Chiesa vi è una duplice vita: la vita interna, ossia la vita di Cristo, giacchè la Chiesa è il Corpo mistico di Cristo, e la vita esterna, ossia la vita sociale esterna,*

dicimus quae ad rem nostram exhibetur non modo in fundamentalibus normis Iuris Divini, a quibus, ut a *Norma-Limite*, quam vocant, pendet universa legislatio canonica, sed etiam in ipsis canonicis institutis, quae ad assequendum finem Ecclesiae tam manifeste ordinantur, ut absque illis Ecclesia, in suis concretis adiunctis contemplata, videretur deficere a suo divino munere perducendi ad actum, secundum historica adiuncta, evangelicam vivendi rationem, in tota eius integritate.

1) Actio Statuum Perfectionis in visibilem atque in invisibilem sanctitatem Ecclesiae

Quis enim hodie — ut statim ad rem nostram deveniamus — cogitare posset Ecclesiam expertem saltem aliquarum Religionum? Equidem etiam homines de vulgo ex consideratione Statuum Perfectionis illico ducuntur ad cogitanda ministeria atque pia opera quae eis sunt propria, seu immediate feruntur ad perpendendum peculiare bonum quod ex iis profluit in Societatem Christianam. Omnes insuper, saltem ex notitia illorum Sanctorum ex Religiosis Familiis qui potiorem famam apud omnes christifideles adepti sunt, aliquo modo arguunt habitudinem Statuum Perfectionis ad sanctitatem Ecclesiae.

Vir autem ecclesiasticus non sistit in hac phoenomenica visione, sed suam investigationem sane dirigit in totale bonum supernaturale quod, tam *externe* quam *interne*, Ecclesia recipit a Statibus Perfectionis, atque utriusque boni providentialem causam primam inquirit, ac proinde ultra progrediens, bene perspicit canonicam legislationem hanc providentialem agendi rationem subsequutam esse. Geminae reflexionis optimam praebet descriptionem S. P. Pius XII in Constitutione Ap. *Provida Mater Ecclesia*: " Quam arcte atque intrinsece, historia sanctitatis Ecclesiae et apostolatus catholici, cum historia fastisque vitae religiosae canonicae, Spiritus Sancti iugiter vivificantis gratia, mira varietate in dies subcrescentis et nova magis magisque altiore atque

che in quanto tale è giuridica. Questa vita esterna è anche di origine divina, ordinata a quella vita interna, che è l'unione degli uomini con il loro Capo, Cristo. La costituzione, il fine, il potere, i mezzi di cui la Chiesa dispone, come anche il suo ordinamento giuridico appartengono all'ordine soprannaturale, poichè nell'ordine naturale delle cose niente di tutto ciò potrebbe sussistere " (p. 6) (v. in « Revista Española de Derecho Canónico », vol. XIII [Enero-Abril, 1958], pp. 7-13).

Inde finis totius Iuris Canonici: christifidelium sanctificatio atque ipsorum salus aeterna: " etiam iuris canonici disciplina ad animarum salutem dirigitur et omnibus normis legibusque suis in id denique potissimum tendit, ut homines gratia Dei sancti effecti, vivant et moriantur " (Sermo S. P. Pii XII, diei 24 junii 1939, ad alumnos Seminariorum, Colleg. et Instit. utriusque cleri de Urbe; AAS., XXXI, 1939, p. 248).

" ... Quemadmodum omnia quae in Ecclesia sunt, ita ius canonicum quoque omnino in animorum curationem (contendit), ut homines praesidio quoque nutuque legum veritatis et gratiae Christi sint compotes, et sancte, pie, fideliter vivant, crescant, moriantur " (Allocutio S. P. Pii XII, diei 17 oct. 1953, ad celebrandum quartum expletum saeculum a fundatione Pont. Univ. Gregorianae; AAS., XLV, 1953, p. 688).

Alias sententias eiusdem S. P. Pii XII de hac nota Iuris Canonici, v. in Fogliasso Aem., *Pio XII e il Ius Publicum Ecclesiasticum*, in « Salesianum », XXI (1959), pp. 439-441.

firmiore unitate roboratae, coniuncta sit, in comperto apud omnes est. Nihil mirum, si Ecclesia, etiam in iuris provincia, agendi rationem fideliter retinens, quam providens Sapientia Dei clare innuebat, ita statum canonicum perfectionis, consulto prosequuta fuerit et ordinaverit, ut iure meritoque supra ipsum, aedificium ecclesiasticae disciplinae, tanquam unum ex angularibus lapidibus superaedificare voluerit ".[19]

Re quidem vera fundamenta illius vivendi rationis quam Sapientia Dei clare innuit, variis excitatis decursu saeculorum religiosis familiis, ab ipso Christo Domino, tam sua doctrina quam suo Apostolorumque exemplo, iacta sunt atque instaurationi Regni Dei in terris ita cohaerent ut finis assequendae perfectionis evangelicae pars evaserit « patrimonii Ecclesiae ».[20] Nemo ergo mirabitur quod iuxta Suaresium, " status religiosus, secundum se et quoad substantiam ab ipso Christo Domino immediate traditus et institutus fuit, atque ita dici potest esse de iure divino, non praecipiente sed consulente ". [21]

Absque dubio, quod ita cohaeret evangelicae praedicationi in tota vita componenda, aliquid integrale [22] atque fundamentale [23] in Ecclesia [24] dicendum est. Absonum enim esset ut in qualibet aetate Christus suae Ecclesiae illud obiiceret « *tibi deest* »,[25] quo adulescentem de vita aeterna interrogantem reprehendit; aliud namque est quod personalem tantum respicit perfectionem, aliud quod ipsam tangit fundamentalem notam sanctitatis Ecclesiae in quam resolvitur christiana perfectio Statuum qui ab eadem perfectione socialem finem ac publicum nomen recipiunt. Imo, assecutio perfectionis evangelicae arctissime coniungitur cum ipsa vita Christi, prout mystice permanet atque vivit in Ecclesia; necesse proinde est ut semper in ea sint

[19] Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, pp. 115-116.

[20] S. P. Pius XII, *Allocutio Delegatis Conventui generali ex universis religiosis Ordinibus, Congregationibus Institutisque saecularibus*, Romae habito, diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, p. 34.

[21] Suarez, *De relig.*, tract. VII, lib. III, c. III, n. 3; *Opera omnia*, t. XV, p. 230, *a*).

[22] Schaefer T., O. F. M. Cap., *De Religiosis*, Ed. IV, Romae, 1947, n. 46, pp. 17-18.

[23] Status religiosus in Iure Canonico non modo *publicus* et *fundamentalis*, sed et *cardinalis* dicendus est. Cfr. Larraona Arc., C. M. F., *Commentarium in partem II Codicis I. C., De Religiosis*, in « Commentarium pro Religiosis » (quod in hoc studio, ut iam fert firmata consuetudo apud canonistas, semper hisce siglis CpR. indicabimus), II (1921), p. 137, necnon eiusdem A., *De potestate dominativa publica in Iure Canonico*, in « Acta Congressus Iuridici Internationalis, Romae 12-17 nov. 1934 », vol. IV, p. 7 ss.

Gutierrez An., C.M.F. declarat status iuridicos publicos in Ecclesia eos esse " qui ad constitutionem iuridicam ipsius Ecclesiae pertinent " (*Doctrina generalis theologica et iuridica de Statu Perfectionis Evangelicae et comparatio inter eiusdem diversos gradus ab Ecclesia iuridice ordinatos*, in CpR., XXXI [1950], p. 78).

[24] " Haec media, inter clericos et laicos, religiosorum classis, quae utrisque clericis et laicis communis esse potest (c. 107), *ex arcta peculiarique relatione ad Ecclesiae finem*, sanctificationem nempe, efficaciter, rationibusque adaequatis prosequendum, tota desumitur " (Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 116).

Caeterum, ipsa verba: *Religio, Religiosi*, ea ratione inducta sunt quia " quotquot profitentur consilia evangelica diu dicti sunt profiteri religionem perfectiorem simplici ea quae communis est christianorum, ac singulae rationes vivendi ad normam documentorum Evangelii appellatae sunt *religiones* " (Vermeersch Art., S.J., *De religiosis Institutis et Personis*, Brugis, 1907, vol. I, n. 62, *c*).

Cfr. etiam Larraona Arc., *Commentarium Cod., De Rel.*, in CpR., II (1921), pp. 204-205.

[25] Marc., X, 21; Luc., XVIII, 22.

qui publice Christi " vestigiis propius insistere (velint) ",[26] atque " maximo Dei Providentis beneficio " [27] hoc, decursu saeculorum, semper evenit.

Aliis verbis: cum finis Ecclesiae non consistat tantummodo in procuranda salute animarum, sed ordinetur ad vitam Corporis Christi Mystici, status religiosus " ideo est atque ideo valet, quia arcte proprio Ecclesiae fini cohaeret, qui eo spectat ut homines ad sanctitatem perducat ", atque " quamvis quilibet christianus, Ecclesiae duce, hoc sacrum culmen scandere debeat, tamen religiosus homo illuc progreditur itinere omnino suo et praesidiis celsioris naturae ".[28]

Illi ergo quos " Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei " [29] nequeunt certo se alienos facere ab « efficientibus viribus » quas Ecclesia haurit a " robore et calore " [30] promanantibus a *canonice ordinata*, atque (in religionibus) *nomine ipsius Ecclesiae* peracta professione status evangelicae perfectionis, i. e. a *primaria* actione quam Status Perfectionis exercent in Ecclesiam Dei, tam interne quam externe, i. e. tam in mysticum corpus Christi sanctorumque communionem, quam in visibilem sanctitatem Ecclesiae, cuius haud postrema praerogativa est vis alliciens christifideles ad servanda *praecepta* Domini, quae fluit ex ultronea observantia *consiliorum* Christi.

Bene proinde intelligitur qua supernaturali ducti ratione, etiam in territoriis missionum, ubi urget opus evangelizandi regnum Dei, in hunc ipsum finem, Episcopi operam dederint ad fundationem monasteriorum vitae contemplativae, quippe quod " religiosi Ordines contemplativi vitae addicti aliquo modo Ecclesiae necessarii (sunt), cui iidem perpetuum decus extant et caelestium scatebra gratiarum ".[31]

2) Religiosae Familiae, praesertim illae quarum Fundatores in albo Sanctorum inscripti sunt, haberi debent veluti speciales manifestationes Divinae Providentiae in gubernanda Ecclesia

Sed praeter hanc generalem habitudinem Episcoporum ad Statum Religiosum, determinatum ab ipsius influxu in sanctitatem internam et externam Ecclesiae, consideranda est relatio ad concretas formas, quibus, operante gratia Christi, in sua Ecclesia permanentis usque ad consummationem saeculi,[32] ad actum transit Status Religiosus. " Fieri enim divinae Providentiae consilio

[26] S. P. Pius XI, Epist. Ap. *Unigenitus Dei Filius*, diei 19 martii 1924; AAS., XVI, 1924, p. 133.

[27] Const. Ap. *Sedes Sapientiae*; AAS., XLVIII, 1956, p. 354.

[28] S. P. Pius XII, Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, p. 28.

[29] *Act.*, XX, 28.

[30] S. P. Pius XII, Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, p. 33.

[31] *Ibidem.*

[32] Matth., XXVIII, 20. Cfr. Motu Proprio *Primo feliciter elapso*, diei 12 martii 1948, ubi de Institutis Saecularibus asseritur "ob consolantem Spiritus Iesu Christi effusionem tot Instituta ubique gentium orta " esse (AAS., XL, 1948, p. 284).

solet, ut, quotiescumque novis est necessitatibus occurrendum, nova item religiosa instituta excitentur ac floreant ".[33]

Longe ergo aliter ac institutio novae dioeceseos, quae quamvis et ipsa fiat sub influxu Divinae Providentiae, non tamen excedit vim actus administrativi, fundationes novarum « Familiarum Religiosarum », praesertim quibus accesserit sollemniter ab Ecclesia declarata sanctitas Conditoris, extraordinarii Divinae Providentiae interventus[34] habendae sunt, quibus novae in dies manifestantur « divitiae Christi » *ad instaurandum Regnum Dei in terris.*

3) « Instituta Religiosa » pluridioecesana inter vires Universalis Ecclesiae recensenda sunt

Peculiares namque necessitates pro quibus religiosae familiae a Deo excitatae visibiliter apparent, unde " magna oritur et in salutem gentium provenit fructuum varietas ",[35] haud avertere debent a consideratione superioris finis in quem tendunt huiusmodi instituta, in proventum nempe totius Ecclesiae seu Regni Dei in terris. Quapropter ex his familiis " pleraeque, urgente caritate Christi, singularis civitatis vel dioecesis praetergressae angustias, adeptaeque, unius eiusdemque vi legis communisque regiminis, perfectae quamdam consociationis speciem ",[36] speciali ratione in bonum totius Ecclesiae ordinatae videntur. Quin ergo aestimatione minuantur Instituta Dioecesana, speciali mentione digna sunt « Instituta Religiosa » Pluridioecesana, ipsaque *vires Universae Ecclesiae* habenda, ac praelucente consideratione Providentis Dei consilii in gubernanda Ecclesia, una cum aliis istiusmodi viribus Universalis Ecclesiae spectanda sunt.

Sicut ergo in ipsa organizatione hierarchica Ecclesiae providentis Dei consilio factum est ut dioeceses coalescerent in provincias ecclesiasticas, propter peculiaria temporum ac locorum adiuncta exsurgerent patriarchatus, celebrarentur concilia provincialia, nationalia et oecumenica, instituerentur nuntia-

[33] Epist. Ap. *Unigenitus Dei Filius*, diei 19 martii 1924; AAS., XVI, 1924, p. 133.

[34] " Quibus (Congregationibus et Societ. vitae communis) nunc accedunt, Deo semper singularum aetatum necessitatibus providente, nonnulla Instituta saecularia eademque clericalia " (Const. Ap. *Sedes Sapientiae*, diei 31 maii 1956; AAS., XLVIII, 1956, p. 355). Cfr. etiam Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*, diei 2 febr. 1947; AAS., XXXIX, 1947, p. 117; Epist. Ap. *Unigenitus Dei Filius*; AAS., XVI, 1924, p. 135.

[35] Epist. Ap. *Unigenitus Dei Filius*; AAS., XVI, 1924, p. 133.

[36] Const. Ap. *Conditae a Christo*, diei 8 dec. 1900; *Codicis I. C. Fontes*, vol. III, p. 562.

Notatu dignum est Institutis quoque Saecularibus applicari posse, habita ratione " naturae finis, quem Institutum persequitur, maioris minorisve ipsius expansionis propositi, eiusdem evolutionis " etc., hierarchicam interdioecesanam et universalem constitutionem ad modum corporis organici, quippe quod " haec applicatio absque dubio internum vigorem, ampliorem et efficaciorem influxum atque constantiam ipsis conferre debet " (Motu proprio *Primo feliciter elapso*, n. IV; AAS., XL, 1948, p. 285). " Neque sunt illae Institutorum formae reiiciendae, aut despiciendae, quae confoederatione fundentur et characterem localem in singulis nationibus, regionibus, dioecesibus, retinere ac moderate fovere velint, dummodo — statuitur in eodem Motu proprio — *rectus sit et catholicitatis Ecclesiae sensu informatus* " (*ibid.*) (v. animadversiones P. Gutierrez in hoc praescriptum, in CpR., XXX [1949], p. 281).

turae et delegationes apostolicae, S. Sedes sua haberet dicasteria, etc. ita, harmonice cum antedictis iuridico-canonicis institutis, in eadem Divinae Providentiae oeconomia pro universa Ecclesia, exorta sunt « Instituta Religiosa » Universalia, foederationesque inductae sunt ad quandam unitatem conferendam monasteriis sui iuris eiusdem Ordinis, etc.

4) Nota vis Universalis Ecclesiae elucet praesertim in « Institutis Religiosis » Pluridioecesanis Clericalibus

Speciali autem modo notam virium Ecclesiae Universalis adeptae sunt « Religiosae Familiae » Pluridioecesanae quae « Clericales » dicuntur, quarum nempe " plerique sodales sacerdotio augentur " (Can. 488, 4º), quippe quod in universali vinea Domini, servatis servandis, una cum Clero Saeculari, suas partes habent in cura animarum. Hoc praeprimis sane elucet in Opere Missionali, ubi ipse Superior Ecclesiasticus territorii, quamvis iure et officio intendat ad suscitandum clerum saecularem perinde ac in dioecesibus iuris ordinarii, eligitur tamen ex Religiosa Familia cui concreditum est a S. Sede missionale territorium. At nota vis Universalis Ecclesiae istis Institutis propria haud fugit etiam eum qui attente consideraverit qua extensione in territoriis quoque ordinariae iurisdictionis, a sodalibus Statuum Perfectionis exerceantur sacra ministeria, praesertim praedicationis et audiendarum confessionum (cfr. Can. 608, § 2).

Nunc vero, istae « Familiae Religiosae » Clericales etiam in exercendis nuper memoratis ministeriis, vires Ecclesiae Universalis merito agnoscendae sunt, non modo quia nonnumquam, imo saepe, istiusmodi ministeriis fruuntur illae dioeceses quae nullas aut paucas omnino gignunt vocationes pro istis Religiosis Familiis, sed etiam quia religiosa atque sacerdotalis institutio sodalium horum Institutorum ad hanc universalitatem fovendam suo pondere ordinatur.[37]

[37] Hinc venit ut ad explendam hanc functionem (ergo non modo ob exigentias intrinsecas ad congruam libertatem), Romani Pontifices Religiosis decursu saeculorum amplissimas concesserint exemptiones, ut nempe hoc modo, v. gr. in Medio Aevo, isti Religiosi vitare possent dominatum Episcoporum a Saecularibus Potestatibus institutorum, vel simoniaca labe infectorum (cfr. Fogliasso, Aem., S.D.B., *Introductio in vigentem disciplinam de iuridicis relationibus inter Religiones et Ordinarium loci*, pp. 96-97), sed et in praesentiarum quoque, ubi forte serpserit quidam spiritus schismaticus, vel saltem independentiae, Sancta Sedes possit hoc « suo clero » (ut nonnumquam appellatur clerus religiosus) fidei deposito animarumque bono consulere.

Atque revera notatu dignum est spiritum independentiae Episcopi Scipionis Ricci, inter alia, patefieri etiam in eo quod episcopum hortabatur " ad prosequendam naviter perfectiorem ecclesiasticae disciplinae constitutionem; idque contra omnes contrarias consuetudines, *exemptiones*, reservationes (...) ", atque supponebat " episcopo fas esse proprio suo iudicio et arbitratu statuere et decernere contra consuetudines, *exemptiones*, reservationes ", etc. (Denzinger-Bannwart, *Ench. Symb.*, n. 1507; cfr. etiam nn. 1590-1591), atque Napoleonem in s. d. « Articles Organiques », decimum hac formula expressisse: " *Tout privilège portant exemption ou attribution de la juridiction épiscopale est aboli* " (apud Cavagnis F., *Institutiones Iuris Publ. Eccl.*, Romae, Ed. IV, 1906, vol. II, 27).

Saepe autem excitatae persecutiones contra Religiosas Familias (praesertim Clericales), aut « iuridica » (vel etiam « constitutionalis »!) prohibitio

5) Providentialis habitudo Statuum Perfectionis Clericalium ad peculiaria ministeria in bonum animarum in Ecclesia exercenda

Superest ut innuamus divino consilio excitatam habitudinem Statuum Perfectionis Clericalium ad explenda illa peculiaria munia spiritualia (praeter ordinaria ministeria paroecialia), quae suadente plurisaeculari experientia, ac praementibus hodiernis sociologicis conditionibus, videntur moraliter necessaria in Ecclesia. De illis sane muniis loquimur quae diriguntur ad salutem animarum christianumque proventum definitorum coetuum fidelium, ut sunt v. gr. alumni scholarum, iuvenes opifices, infirmi, etc.; pro quibus ministeriis haud semper sufficere possunt sacerdotes saeculares, eoque minus sacerdotes unicuique paroeciae addicti, nec in hunc finem ubique adsunt peculiares religiones dioecesanae. Divina autem Providentia pro istis peculiaribus necessitatibus spiritualibus, decursu saeculorum varias excitavit « Religiosas Familias », quarum plurimae « urgente charitate Christi » pluridioecesanae evaserunt.

Magnopere autem expedit duo adnotare circa hunc interventum Divinae Providentiae:

a) Haec specialia ministeria expleta fere ubique terrarum a « Religiosis Familiis », consideranda sunt in systemate institutorum que in bonum Ecclesiae exorta sunt extra limites paroeciales et dioecesanos (Ecclesiae Latinae), seu potius extra ordinariam rationem paroecialem atque dioecesanam consulendi bono spirituali fidelium. Scilicet: ut historice factum est ut varii essent in Catholica Ecclesia ritus (Can. 94) qui ita invaluerunt ut divisio territorialis Ecclesiae Latinae (Cann. 215-217) contradicere non valeat exceptionibus promanantibus ex Ritibus in ordinarium regimen dioeceseos (Can. 335, § 1) atque in potestatem paroecialem (Can. 451, § 1); sicut pariter, praementibus particularibus temporum ac locorum conditionibus factum est atque adhuc evenit ut in Ecclesia una cum ordinaria divisione in dioeceses, alia quoque obtineat divisio in abbatias et praelaturas nullius, in vicariatus et praefecturas apostolicas, etc.; ita historice consolidatum est atque hodiernae reipublicae conditiones quam maxime suadent actionem sacerdotalem explendam esse non modo in ordinaria cura paroeciali animarum, sed sane dirigi debere etiam ad supradicta peculiaria ministeria pro determinatis coetibus fidelium, quamvis ista ministeria saepe limites paroeciales, vel etiam dioecesanos, excedant.

b) Altera animadversio, quae proxime a priore procedit, respicit habitudinem characteris sacerdotalis ad haec ministeria [38] quae proinde evadunt atque aperte dicenda sunt ministeria *sacerdotalia* seu pastoralia, ut infra fusius declarabitur.[39]

facta sodalibus nonnullarum Religionum ingrediendi vel saltem commorandi in aliquibus Civitatibus seu Statibus, nota « democraticitatis » sese gloriantibus, rem apprime confirmat.

[38] Cfr. *Prima Synodus Romana*, A. D. MDCCCCLX, Art. 336, § 1.

[39] V. infra, n. VI, 3, *b*), pp. 561-562.

6) Conclusio: Ecclesia etiam in iuris provincia, agendi rationem retinet quam providens Sapientia Dei clare innuit in suscitandis variis « Institutis Religiosis »

Ex his quae praecedunt, etsi tantummodo innutis, clare sequitur Episcopos, etsi " peculiaribus ecclesiis " (Can. 329, § 1) praefectos, cum tamen sub Romani Pontificis auctoritate totius Ecclesiae bonum quaerere debeant, connaturalem habitudinem sortiri ad ea omnia quae Status Perfectionis, qua tales et in suis providentialibus extrinsecationibus seu ministeriis, agunt tum externe, tum interne, in universa Ecclesia.

Ideo ordo seu systema relationum iuridicarum inter Ordinarios locorum et Status Perfectionis seu « Religiosas Familias », nequit initium sumere ab uno principio episcopalis iurisdictionis in territorio dioecesano exercendae, quippe quod territorium non est fons omnium iurium sed tantum medium obvium atque ordinarium (in Eccl. Latina) quo singulis Ordinariis locorum tribuuntur ab eis regendi fideles, cum sane Romani Pontificis sit una simul " dioeceses describere, ac suos cuique subditos sacra potestate regundos adtribuere ".[40] Eo minus harum relationum ordo incipi potest a consideratione spiritualis auxilii quod unicuique dioecesi obvenire potest a sodalibus religiosis, revocatis a specificis ministeriis suorum Institutorum quo facilius operam navent Clero Saeculari. Sed e contra, fundamentum praeiuridicum et radix relationum tam vigentium quam forte condendarum inter Ordinarios locorum et Status Perfectionis esse debet antedicta habitudo Episcoporum ad bonum quod tam externe quam interne universa Ecclesia recipit a Statibus Perfectionis.

Ad detegendum ergo intimiorem finem seu « rationem essendi » normarum iuridicarum quae determinant relationes inter Ordinarios locorum et Status Perfectionis, videtur aptari posse Iuri Canonico principium quod vetus sapientia induxit pro iure in genere. Proinde, sicut bene dictum est: " Natura iuris ab hominis repetenda natura ",[41] ita pro Iure Canonico — atque proxime pro re nostra — dicendum est: " Natura Iuris Canonici a supernaturali Ecclesiae repetenda natura ". Haec autem « supernaturalitas » Ecclesiae inspicienda est non modo in sua structura fundamentali definita a Iure Divino, sed etiam in suis historicis progressionibus, seu in sua *vita*, quippe quae a speciali Providentia Dei directa et suffulta est. Ratio ergo essendi normarum canonicarum — ad nostrum argumentum quod attinet, normarum quae regunt relationes iuridicas inter Ordinarium loci et Status Perfectionis — repetenda est non modo ab ipso Iure Divino, quo fit ut Ecclesia sit societas hierarchica constans pontificatu supremo et episcopatu subordinato, sed etiam a manifestationibus

[40] Const. Ap. *Romanos Pontifices*, § 7; *Codicis I. C. Fontes*, vol. III, p. 173.

[41] Cic., *De Legibus*, I, I, 17: " natura enim iuris explicanda est nobis, eaque ab hominis repetenda natura ".

voluntatis Dei qui sua providentiali actione fata status religiosi in Ecclesia decursu saeculorum moderatus est.

III. - Fundamentales normae canonicae quae determinant locum Statuum Perfectionis in Ecclesia

Agnitio autem canonica (*la rilevanza giuridico-canonica*) istiusmodi manifestationum voluntatis Dei, supernaturali signo sua manu signantis progressiones status religiosi in historia ecclesiastica, praeprimis atque fundamentaliter elucet in normis canonicis quibus definitur locus Statuum Perfectionis in Ecclesia.

1) Status religiosus, unus est ex tribus statibus fundamentalibus atque cardinalibus in Ecclesia

In primis ergo perpendendus est Can. 107, in quo Ius Divinum et Ius Canonicum (divinae tamen voluntatis manifestationes quasi *proponens*, seu veluti effectus " vis ac fecunditatis quae inest Ecclesiae " [42]) harmonice confluunt ad determinandos tres status iuridicos fundamentales atque cardinales [43] fidelium in Ecclesia, *clericorum* nempe, *laicorum* et *religiosorum*. In hoc canone, ut verbis utamur S. P. Pii XII, inter duos gradus inductos a Christo in Ecclesia, quam hierarchica natura praeditam condidit " religiosae vitae status intericitur ", ita ut " status religiosus nullo modo (reservetur) ad unam vel alteram duarum partium, quae ex iure divino in Ecclesia extant, cum tum clerici, tum laici itidem religiosi esse queant, et cum contra sive religiosis sive iis qui tales non sunt, clericalis dignitatis aditus pateat ".[44]

Iure meritoque in Codice I. C. haec tripartitio statuum fundamentalium qui sunt in Ecclesia proclamatur; siquidem, cum in qualibet societate ex quattuor elementis constitutivis sub aspectu iuridico *finis* caeteris omnibus praestet,[45] praeter duos fundamentales status promanantes ex sacra hierarchia quae distinguit clericos a laicis (quaeque sub respectu societario evadit elementum perfectivum vinculi unientis in Ecclesia, et insuper rationem quoque habet medii societarii, delecti a Divino Conditore ad obtinendum finem supernaturalem, sive individualiter, sive socialiter), inducta est divisio respiciens gradum et media (seu rationem) in assecutione finis Ecclesiae.[46]

[42] Const. Ap. *Conditae a Christo; Codicis I. C. Fontes*, vol. III, p. 562.

[43] Cfr. Larraona Arc., *Commentarium Codicis I. C., De Religiosis*, in CpR., II (1921) p. 137; *De potestate dominativa publica*, n. 7, in « Acta Congressus Iur. Internat. », Romae 1934, vol. IV, p. 7.

[44] S. P. Pius XII, Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, pp. 27-28.

[45] Cfr. Ottaviani Alaphr., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Ed. IV, Romae, 1958, n. 21, p. 37.

[46] " Status in Ecclesia ex duplici capite exsurgit praesertim, vel ex positione hominis respectu *Perfectionis Christianae*, ad quam instituta est ipsa Ecclesia, vel respectu *Hierarchiae*, cuius est curare ut haec christiana perfectio facilius obtineatur " (Goyeneche S., C.M.F., *De transitu ad*

Proinde cum theologice alia et alia sit vita perfectionis christianae assequendae, consilia quoque evangelica amplectens, alia vita christiana communis, praeceptis tantum subiecta, cum aliud sit evangelicam perfectionem quaerere privatim (occulte vel manifeste, ita tamen ut ab ea quis possit suo iudicio recedere), aliud, e contra hanc perfectionem quaerere iuridice seu illa ratione quae ab Ecclesia authentica declarata est, aliud tandem hoc facere ista ratione ac proprio nomine (iuridice ergo at non nomine Ecclesiae), aliud, e contra, facere ipso *nomine Ecclesiae* seu ex eius deputatione,[47] hic postremus modus (pleniore sensu) *publicus* proclamatus est, atque assumptus ut elementum ad perficiendam normis canonicis (supernaturalibus rationibus suffultis) eam partem constitutionis Ecclesiae quae non procedit immediate a suo Divino Fundatore.

Verum, formula adhibita ab Ecclesiastico Legislatore in Can. 107, fundamentale quoque iuridicum fundamentum ponitur loco Cleri Religiosi in Ecclesia, necnon implicite exprimitur principium supremum circa ministeria sacerdotalia ab hoc clero perficienda; ea nempe ratione istis ministeriis clerus religiosus incumbere debet quin detrimentum capiat vita religiosa, ut nempe *sacerdos* sit quin ob inobservantiam, de facto, desinat esse *religiosus*.

Neminem autem fugit principio de quo in Can. 107, Ecclesiasticum Legislatorem insuper implicite exprimere quanti Ecclesia faciat ministeria sacerdotalia expleta a Clero Religioso, sive quod attinet ad peculiaria ministeria, quae alicubi, aut difficulter aut nullo pacto, absolvi possunt a Clero Saeculari, sed etiam ob specialem internum atque externum influxum quem per se expectari potest etiam in communia pastoralia ministeria expleta ab iis qui stabili assecutioni perfectionis christianae interne ac iuridice mancipati sunt.

Nunc autem, status religiosus non modo authenticus, sed *publicus*, quo nempe Ecclesia prospicit atque declarat se (praeter *privatum* propositum tot christifidelium perveniendi ad perfectionem christianam) *systematice* (*programmaticamente*) respondere divinae invitationi ad sanctitatem assequendam, merito ab omnibus christifidelibus agnosci debet in suo valore non modo sociali, sed etiam supernaturali. Can. 107 proinde, ad statum religiosum quod attinet, perficitur declaratione de qua in Can. 487: " Status religiosus seu stabilis in

aliam Religionem, in CpR., I [1920], p. 27. Patet autem status fundamentales ab Ecclesia iuridice recognitos in Can. 107 " non esse ad invicem oppositos, nam a diversa ratione formali esse mutuantur. Hinc, status qui ratione perfectionis vitae christianae consistunt, in eadem persona coniurant amice cum statibus a hierarchica Ecclesiae constitutione promanantibus, immo, cum utriusque divisionis propria ratio sit adaequata, membra primae divisionis necessario inter alterius membra computari debent et e converso. Omnes ergo christiani, sive communem vitam ducant, sive perfectionis vitam agant, vel inter clericos vel inter laicos locum habebunt; et vicissim, christiani omnes, vel clerici sint vel laici, aut vitae communis aut vitae perfectionis adscribendi sunt statui " (*O. c.*, p. 28).

[47] " Status religiosus est status in Ecclesia publicus, iuridice recognitus ut status ecclesiasticus atque iuridice deputatus ad publicum seu socialem cultum divinum, imprimis per ipsum holocaustum in honorem Dei factum, et in ipsa votorum nuncupatione contentum, deinde per varia opera pietatis, quibus haud raro accedunt opera caritatis " (WERNZ-VIDAL, *De Religiosis*, Romae, 1933, n. 10, p. 13).

communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est ".

Spectata vero historico-providentiali evolutione rationis canonice profitendi statum perfectionis — cuius *status religiosus* cardo atque simul apex est — antedictum principium, ad mentem Ecclesiae, ista propositione compleri potest: « Status religiosus [...] suscipiunt », *necnon Status Perfectionis canonice recogniti, qui ad ipsum accedunt,* « in honore » *habendi sunt.*

In Episcopis autem, utpote solidalibus cum supremo Ecclesiastico Legislatore in hac proclamatione honoris debiti statui religioso aliisque Statibus perfectionis, istiusmodi honorem comitari debet sollicitudo fovendi, pro viribus, omnes Status Perfectionis, habita sane ratione eorundem actionis tum externae, tum internae in universam Ecclesiam, ideo non tantum in propriam dioecesim. Contrarium ergo sensui Ecclesiae dicendum esset hypotheticum propositum alicuius Episcopi consulendi spiritualibus necessitatibus suae dioecesis tantummodo Societatibus Oblatorum aliisque Associationibus vel Institutis Saecularibus quidem, at monodioecesanis, ac si character monodioecesanus esset veluti « non plus ultra » quaerendum in ministeriis spiritualibus in bonum animarum.

2) Incorporatio christifidelis alicui Statui Perfectionis (legitime approbato), elementum essentiale ad iuridicam professionem assequendae perfectionis christianae

Propositum Ecclesiae ducendi fideles ad sanctitatem, quatenus ad ipsam disponere potest stabilis observantia consiliorum evangelicorum, ecclesiasticas auctoritates, ac praesertim pro suo munere supremam, sollicitas reddidit ad agnoscendam, tuendam, vigilandam atque moderandam antedictam observantiam christianae perfectionis. Sensim ergo sine sensu, Ecclesia aliqua iuridica elementa, pro temporum adiunctis, exegit ut observantiae « religiosae » suam iuridicam agnitionem (*rilevanza giuridica*) concederet, seque eo duceret ut declararet istam observantiam fieri suo nomine, i.e. *publice*, seu potius: *quam maxime publice.*[48]

Cum brevitatis causa impossibile sit, saltem per summa capita, hic recolere has historicas vicissitudines, quod caeterum pro nostro argumento non est necessarium,[49] illud tantum elementum iuridicum adnotandum censemus quod

[48] Quodcumque sit criterium ad determinandum quaenam normae in Iure Canonico habendae sint in sphaera Iuris Publici, quaenam in sphaera Iuris Privati (cfr. Criscito Ang., *Diritto Pubblico e Diritto Privato nell'Ordinamento Canonico*, Torino, 1948), nullum dubium esse potest illa Instituta apicem « publicitatis » attingere quae a suprema Auctoritate Ecclesiastica agnoscuntur atque declarantur « ecclesiastica », ut, habita ratione Can. 488, 1° et 1308, § 1, aperte dicendae sunt Religiones. V. etiam supra nota 23.

[49] Cfr. Gambari Aelius, S.M.M., *Institutorum Saecularium et Congregationum Religiosarum evolutio comparata*, in CpR., XXIX (1950), pp. 224-280.

in hac evolutione, inde a Conc. Lateranensi IV, evasit veluti cardo sollicitudinum atque exigentiarum Ecclesiae pro quolibet vel minimo gradu canonicae agnitionis status christianae perfectionis acquirendae: *adscriptionem alicui Societati hierarchicae hunc in finem a competenti auctoritate ecclesiastica aliquo modo approbatae*. Ergo ex elementis canonicis pro ista agnitione status perfectionis acquirendae, successive cessant, (pro mulieribus) clausura papalis, sollemnitas votorum, ac dein ipsa « publicitas » votorum; cessat ipsa vita communis prout comprehendit elementum integrativum commorationis sub eodem tecto.[50] Manet, e contra, vinculum *stabile* « *mutuum* ac *plenum* » Sodalis cum Instituto ab Ecclesia approbato, " ita ut, ad normam Constitutionum, *Sodalis se totum Instituto tradat et Institutum de Sodali curam gerat, atque respondeat* ".[51]

Quoties ergo elemento theologico stabilis observantiae perfectionis christianae accedit hoc triplex elementum essentiale iuridicum; i. e.: " 1) character externus conditionis vitae in perfectione evangelica persequenda, 2) cha-

[50] I. e. prout *vita communis* canonica, non sumitur materialiter tantum (cfr. Del Portillo Alv., O. Dei, *Constitutio, formae diversae, institutio, regimen, apostolatus, Institutorum saecularium*, Argumentum prop. in Congressu Generali de Statibus Perfectionis, Romae, 1950, in « Acta et Documenta Congr. Gen. de Stat. Perf. », vol. II, p. 293; Goyeneche S., C.M.F., *De Religiosis*, 1947, n. 1, *b*, p. 10; Durand I., C.S.R., in « Acta et Doc. », vol. I, p. 215).

Em.mus Card. Arc. Larraona ex sufficientia elementi formalis vitae communis « religiosae » iam anno 1921 arguebat possibile esse ut a suprema potestate ecclesiastica inter Status Perfectionis agnoscerentur etiam illa Instituta quorum sodales, quamvis habitualiter degentes extra claustra, vinculo tamen stabili ac iuridico incorporati essent huiusmodi Institutis: " Ex textu Codicis *absonum* non videtur *religionem* admittere in qua cohabitatio non imponeretur vel limitata esset, sive quoad aliqua, sive quoad omnia ipsius membra. Haec *religio* certissime formam indueret in plurimis, quae ad integritatem in iure vigenti pertinent, non ordinariam ac proinde non nisi ex speciali pontificia dispensatione posset subsistere sed, nisi fallimur, illa quae essentialia videntur, ex hodierno conceptu *religionis*, retinere posset ac proinde si ob temporum malitiam talis societas admitteretur, non sine alio et statim ipso facto e numero religionum esset excludenda " (*Commentarium Cod. I. C., De Religiosis*, in CpR., II [1921] p. 139).

[51] *Lex peculiaris Institutorum Saecularium*, Art. IX; AAS., XXXIX, 1947, p. 123. Sed, ut patet, Institutum Saeculare non posset Ecclesiae de sodalibus respondere nisi prius Ecclesia ipsi Instituto plene fidaret. Hoc autem obtinetur speciali cura qua in S. Congregatione *de Religiosis* perpenduntur quae respiciunt approbationem Institutorum Saecularium, quia haec Instituta quamvis " quoad substantiam (accedant) ad status canonicos perfectionis " (Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 118), cum tamen careant traditionalibus mediis quibus Religiones et Societates vitae communis utuntur ad adstruendum statum evangelicae perfectionis acquirendae, necessaria evadit specialis vigilantia ne approbentur illa « instituta » quibus pessundaretur authentica ratio tendendi ad christianam perfectionem. Huius autem rationis custos sane est S. Congr. *de Religiosis*, quippe quae cum regat Religiones et Societates vitae communis, connaturali — ut ita dicamus — gaudet competentia ad iudicium ferendum de Institutis quae cupiunt accedere ad hos status canonicos perfectionis; atque insuper, suo charactere *personali* et *universali* (cfr. Gutierrez An., in CpR., XXX [1949], p. 283) provida ac ordinata oeconomia fertur ad tutanda Instituta Saecularia quae Dominus " mirabili Divinae suae Providentiae consilio disposuit " (Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 117), ut exsurgerent ad persequendum in Ecclesia, et non modo in aliqua dioecesi, finem natura sua fines dioecesanos excedentem (cfr. Motu Proprio *Primo feliciter elapso*, n. IV; AAS., XL, 1948, p. 285), quae proinde ab hoc providentiali fine deficerent si limitibus dioecesanis circumscriberentur.

Praescriptum ergo Articuli IX *Legis Peculiaris Institutorum Saecularium* ita mentaliter compleri potest: " ita ut [...] Institutum de Sodali curam gerat, atque respondeat ", Congregatio vero *de Religiosis* suo iudicio Ecclesiae respondeat de authenticitate qua in huiusmodi Instituto, iuxta normas ab ipsa Sacra Congregatione datas (*Lex peculiaris*, Artt. VI et IX; AAS., XXXIX, 1947,

racter externus et iuridicus causae stabilitatem inducentis, atque 3) approbatio Ecclesiae " [52] adest elementum *essentiale* ut canonice existat *Status Perfectionis*.

Iuvat autem illico adnotare ex elementis quae anteactis temporibus exigebantur a suprema potestate ecclesiastica ut alicui rationi persequendae perfectionis christianae iuridice agnosceret authenticum characterem status perfectionis evangelicae acquirendae, vigentem canonicam disciplinam conservasse tantummodo antedictum triplex elementum essentiale, omnibus Statibus Perfectionis commune, non quia voluerit aliquid detrahere ab oneribus quae secumfert *status* perfectionis acquirendae, sed utique ut essent in Ecclesia qui non deberent renuntiare huiusmodi statui ad facilius exercendum apostolatum spectatis hodiernis populorum conditionibus.

Status enim seu *plena* professio christianae perfectionis acquirendae manet elementum stabile atque immutabile « vitae religiosae »; specialia vero adiuncta in quibus nostris temporibus exercendus est apostolatus, coniunctus cum *plena* professione christianae perfectionis acquirendae, competentem ecclesiasticam auctoritatem moverunt ut ex mediis quibus obtinetur haec *plena* professio christianae perfectionis acquirendae illa remitteret quae non sunt essentialia atque possibilem seu faciliorem reddunt apostolatum *in saeculo*, cum *statu* perfectionis acquirendae coniunctum; ideo una cum Religionibus atque Societatibus vitae communis, inter *Status Perfectionis* Instituta quoque Saecularia publice agnosceret.[53] Nullo ergo pacto Sancta Sedes novos Status Perfectionis agnovit ut prioribus sufficeret, et hoc quidem non modo quia varia sunt ministeria in bonum animarum exercenda, sed praesertim quia Ecclesia nequit renuntiare speciali bono supernaturali, sibi externe et interne obvenienti ex pleniore modo tendendi ad christianam perfectionem.

pp. 122-123), instauratus est status ad plenam assecutionem christianae perfectionis.

[52] Cfr. Gutierrez An., C.M.F., *Instituta Saecularia ut status recognitus perfectionis*, Argum. in Congressu Gen. de Stat. Perf., in « Acta et Documenta Congr. Gen. de S. P. », vol. II, p. 250; *Doctrina generalis et theologica et iuridica de Statu Perfectionis Evangelicae et comparatio inter eiusdem diversos gradus ab Ecclesia iuridice ordinatos*, in CpR., XXXI (1950) pp. 82-86; 110-111.

[53] Equidem in Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*, de Societatibus vitae communis iam dictum fuerat " ad statum canonicum perfectionis, satis plene (Ecclesiam) aequiparare (statuisse has) Societates ", " quae quamvis aliquibus iuridicis sollemnitatibus ad statum perfectionis canonicum completum necessariis, ut votis publicis (cc. 488, 1° et 7°; 487), carerent, tamen *in ceteris quae ad vitam perfectionis substantialia reputantur, veris Religionibus arcta similitudine et veluti necessitate coniunguntur* " (AAS., XXXIX, p. 117).

In eadem Constitutione, post antecedentem declarationem, edicitur benignissimum Dominum, " mirabili Divinae suae Providentiae consilio (disposuisse) ut etiam in saeculo, tot vitiis depravato, nostris praecipue temporibus, plures floruerint ac floreant animarum selectarum copiae quae, nedum perfectionis individualis studio aestuent, sed peculiari Dei vocatione in mundo manentes, optimas novas invenire possint Consociationum formas, temporum necessitatis apprime respondentes, in quibus *vitam ducere queant adquirendae christianae perfectionis admodum consentaneam* " (*ibid.*, p. 117).

Atque paulo inferius subiungitur in Constitutione atque in subsequenti *Lege peculiari* respici non omnes Associationes " quae in saeculo perfectionem christianam sincero corde sectantur, sed (eas) tantum, quae in interna constitutione, *in hierarchica regiminis ordinatione, in plena nullisque aliis vinculis limitata deditione*, quam a membris proprie dictis requirunt, *in consiliorum evangelicorum professione*, in ratione denique ministeria et apostolatum exercendi, propius *quoad*

3) Vota religiosa in Religionibus acceptantur « nomine Ecclesiae a legitimo Superiore ecclesiastico ». Consectaria quoad « publicitatem » regiminis interni Religionum

Inter Status Perfectionis primam ergo ac superiorem categoriam constituunt Religiones, quandoquidem ipsorum sodales perfectionem evangelicam profitentur maxima publicitate, cum eorum vota sint *publica* (Can. 488, 1º), acceptata " *nomine Ecclesiae* a legitimo Superiore ecclesiastico " (Canon 1308, § 1).

substantiam accedunt ad status canonicos perfectionis, ac speciatim ad Societates absque votis publicis (tit. XVI), quamvis non vita communi religiosa, sed aliis formis externis utantur " (*ibid.*, pp. 117-118).

Istae ergo Societates ab aliis Associationibus distinguendae sunt, cum istae " tantum, ut vera Instituta agnoscantur, *quae plenam perfectionis vitam authentice* (profitentur) [7] (*ibid.*, p. 119).

Consequenter, in *Lege peculiari Institutorum Saecularium*, huiusmodi Instituta dicuntur: "Societates, clericales vel laicales, quarum membra, *christianae perfectionis acquirendae* atque apostolatum plene exercendi causa, *in saeculo consilia evangelica profitentur, ut ab aliis fidelium communibus Associationibus* (Pars Tertia, Lib. II, C.I.C.) *apte distinguantur*, Institutorum seu Inst. saecularium proprio nomine veniunt " (Art. I; AAS., XXXIX, 1947, p. 120).

Etiam Motu Proprio *Primo feliciter elapso*, diei 12 martii 1948 (Art. I), respicit " Societates, clericorum vel laicorum, *perfectionem christianam in saeculo profitentes* " (AAS., XL, 1948, p. 284); ibique dicitur quod quamvis perfectio " in saeculo exercenda et profitenda sit ", tamen: " nihil *ex plena christianae perfectionis professione, evangelicis consiliis solide fundata et quoad substantiam vere religiosa*, detrahendum erit " (II, p. 284).

Tandem, ad tutandam etiam iuridice naturam « religiosam » seu characterem authentici Status Perfectionis Institutorum Saecularium, in Motu Proprio *Primo feliciter elapso* peremptorie declaratur: " Instituta Saecularia, etsi in saeculo commorantur, *ex plena tamen Deo et animabus consecratione* quam, *probante Ecclesia*, profitentur [...] inter status perfectionis *iuridice ab Ecclesia ipsa ordinatos et recognitos*, ex Apostolica Constitutione *Provida Mater Ecclesia* iure meritoque numerantur " (n. V; AAS., XL, 1948, pp. 285-286). Atque in eundem finem, ad secernenda nempe Instituta perfectionis "iuridice ab Ecclesia ipsa ordinata et recognita " ab aliis Institutis hac iuridica recognitione carentibus, quibus sane deest triplex elementum essentiale iuridicum, " salvis semper, ad canonum tenorem et expressum Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia* praescriptum (Art. IV, §§ 1 et 2), iuribus S. Congregationis Concilii circa communes pias sodalitates piasque uniones fidelium (c. 250, § 2) et S. Congr. de Prop. Fide circa societates ecclesiasticorum ac seminaria pro exteris missionibus (c. 253, § 3) « Instituta Saecularia » uni S. Congregationi de Religiosis, in cuius sinu speciale de Institutis Saecularibus Officium constitutum fuit, merito attribui ac devolvi " decretum fuit (*ibid.*, p. 286). Equidem, ut iam vidimus, in nota 51, expedit ut S. C. *de Religiosis*, ob suum characterem *personalem* et *universalem* — postulatum ab Inst. Saecularibus, sive quatenus sunt veri Status Perfectionis et non communes Associationes, sive quia ex iis plerique finem habent natura sua ordinatum ad expansionem pluridioecesanam — regat omnes Status Perfectionis, *substantiali homogeneitate theologica* atque *communi charactere essentiali iuridico* inter se devinctos (cfr. Gutierrez An., in CpR., XXXI [1950] pp. 62 ss.).

Cum ista sit conditio theologica atque iuridica Institutorum Saecularium, fere supervacaneum est adnotare adiectivum: *saeculare* — quatenus, ut in hac ipsa locutione, seu potius publica (*ufficiale*) appellatione eum denotat qui habitualiter degit extra claustra — nullo pacto opponi adiectivo: *religioso*, quod, ut elementum integrativum, utique subaudit etiam quamdam segregationem a mundo (cfr. Larraona Arc., in CpR., XXX [1949] p. 139), at inde a Concilio Lat. IV, proprie indicat eum qui inscriptus est alicui Instituto, ab Ecclesia approbato ut in ipso fideles, iuxta requisita definita a lege canonica, profiteri possint statum perfectionis christianae acquirendae. Iste sensus adiectivi: *saecularis* (qui degit habitualiter extra claustra) panditur modo explicito a conrelativo adiectivo: *exclaustratus* (Can. 639), cum sane Ius Canonicum hoc adiectivum nomen induxit non ad denotandam conditionem illius qui legitime degit extra claustra (quippe quod haec ipsa est conditio materialis religiosi evecti ad dignitatem episcopalem vel cardinalitiam, quae per se est perpetua), sed utique illius qui ideo obtinuit indultum manendi in perpetuum extra claustra quia abrupit relationem iuridicam cum societate ecclesiastica, ab auctoritate approbata ad profitendum in ea statum perfectionis christianae acquirendae. Conditio iuridica « religiosi » (stricto vel lato

Cum autem ius admittendi ad professionem votorum competat legitimo Superiori religioso seu interno (Can. 543), professionisque receptio, quippe quae naturam induit mutui contractus inter voventem qui se Religioni mancipat et Religionem quae hanc mancipationem acceptat suoque societario corpori professum adscribit, pariter iuridice fiat a Superiore vel a Superiorissa interna,[54] quamvis sacer ritus qui religiosam professionem comitatur, perficiatur ab Episcopo vel ab eius delegato,[55] clare patet « publicitatem » Religionum canonice eo perduci ut legitimis Superioribus agnoscatur dignitas Superioris Ecclesiastici.[56] Vota namque acceptata « nomine Ecclesiae a legitimo Superiore Ecclesiastico » subaudiunt seu potius exigunt consequens regimen

sensu) non determinatur relatione accidentali commorationis in determinato loco, sed substantiali, illius nempe adscriptionis quae a communi conditione christifidelium transfert ad statum (ab Ecclesia publice agnitum) acquirendae perfectionis christianae. Hac sane de causa, sacerdos religiosus sed saecularizatus (ideo: non amplius religiosus), si ad norman Canonis 2298, 8°, de facto redit ad claustra, iuridice manet saecularizatus; itemque clerici qui ducant vitam communem ad norman Canonis 134, quamvis commorentur sub eodem tecto, manent saeculares.

Equidem hac tantum de causa antedicta Instituta dicuntur *saecularia*, quia his est " proprius ac peculiaris (horum) Institutorum caracter, *saecularis* scilicet, in quo ipsorum exsistentiae tota ratio consistit " (Motu Proprio *Primo feliciter elapso*, n. II; AAS., XL, 1948, p. 284) ita ut " apostolatus Institutorum Saecularium non tantum *in saeculo*, sed veluti *ex saeculo* " (*ibid.*, p. 285) exerceatur.

[54] Equidem: " professio non est nisi complementum atque, ut sic dicamus, executio illius admissionis quae a legitimo Superiore secundum Constitutiones facienda est ad normam eiusdem Can. 572, § 1, n. 2. Iam iste Superior, iuxta praescriptum Can. 543, est Superior maior eiusdem Religionis cum suffragio sui Consilii vel Capituli. Admissio ad professionem, et consequenter eiusdem professionis receptio, non est actus potestatis iurisdictionis sed potestatis dominativae; competit proinde quibuscumque Superioribus religiosis, etiam laicis et mulieribus " (Maroto Phil., C.M.F., in CpR., II [1921] p. 162).

[55] In responsione Pont. Comm. ad Cod. interpr., 1 martii 1921 (AAS., XIII, 1921, p. 177), resolvitur dubium circa figuram iuridicam Episcopi vel eius Delegati qui recipit professionem apud Congregationes Religiosarum Iuris Pontificii cum in formula professionis nulla fit mentio Antistitae, sed tantummodo Episcopi, ibique edicitur quod Episcopus vel eius Delegatus habendus est « legitimus Superior », de quo in Can. 572, § 1, n. 6, " tamquam habens legitimum mandatum ". At, ob supradictam naturam mutui contractus quam induit receptio professionis, videtur non aliam esse figuram iuridicam Episcopi vel eius Delegati etiam quoad Religiones Iuris Dioecesani.

[56] Ergo, Superiores Religionum, nisi obstaret periculum inducendae confusionis, sed fundata sane ratione, praeterquam Superiores *religiosi*, possent etiam optimo iure appellari Superiores *ecclesiastici*, quippe qui postquam candidatos rite admiserunt ad professionem religiosam (Can. 572, § 1, 6°), eamque — seu vota — acceptaverunt « nomine Ecclesiae », qua legitimi Superiores ecclesiastici (Can. 1308, § 1) i. e. " Ecclesiae nomen (sustinentes) ac (induentes) personam " (CpR., II [1921], p. 170), sodales « publica vota » professos nequeunt regere nisi « publice » i. e. « nomine Ecclesiae ». Appellatio « Superior Ecclesiasticus » antonomastice reservatur quidem Ordinariis locorum relate ad religiosos (cfr. *Instr. S. Cong. de Prop. Fide*, 8 dec. 1929; AAS., XXII, 1930, pp. 111-115), at, haec antonomastica appellatio Ordinariorum locorum non impedit quominus ob nuper allatas rationes Superiores Religiosi iuridice habendi sint Superiores Ecclesiastici.

Hoc adiectivum *ecclesiasticum*, relate ad Religiones, Cl.mus P. Kindt ahhibet in tota sua extensione; aperte enim declarat vitam religiosam esse istitutionem ecclesiasticam (*De postestate dominativa in Religione*, apud « Ephemerides Theologicae Lovanienses », 1942, p. [254), statum religiosum esse statum ecclesiasticum (pp. 254 et 289), Superiorem religiosum esse Superiorem ecclesiasticum (p. 255), potestatem dominativam esse potestatem ecclesiasticam (p. 289 et nota 49), religionem esse " societatem qua talem publice in ordine iuridico ecclesiastico constitutam cum omnibus notis essentialibus et propriis societatis ecclesiasticae " (p. 255; v. etiam pp. 261 et 274); attamen, cum A. locutionem « potestas *dominativa* » sumat traditionali sensu quem obtinebat apud AA. ante Codicem I. C., i. e. cum ad essentiam regiminis publici exigat *iurisdictionem ecclesiasticam* (*O. c.*, pp. 259 et 261), non agnoscit

publicum eiusdem Superioris in professos, cum sane ab acceptatione votorum « nomine Ecclesiae » logice separari nequeat subsequens inspectio observantiae huiusmodi votorum, pariter expleta « nomine Ecclesiae ».[57]

4) Etiam in Societatibus vitae communis et in Institutis Saecularibus regimen internum notam secumfert aliqualis « publicitatis »

At mancipatio fidelium iuridico statui assequendae perfectionis christianae non fit essentialiter votis publicis, secus, ut patet, praeter Religiones nullus alius possibilis esset iuridicus Status Perfectionis. Nec ergo ab una « publicitate » votorum procedit possibilis « publicitas » Statuum Perfectionis, i. e. quae praeterquam Religionibus, revera competit etiam Societatibus vitae communis et Institutis Saecularibus.

Caeterum, vota quae diversa ratione emittuntur a sodalibus in Societatibus vitae communis et in Institutis Saecularibus non sunt prorsus privata, sed tantummodo *negative* privata, eo sensu nempe quod non sunt *publica* perinde ac vota que emittuntur in Religionibus, at, indubitanter, non sunt privata sicut illa vota quae dependent tantum a Poenitentiaria Apostolica,[58] ideoque merito nonnumquam appellantur *socialia* vel etiam *semipublica*.

Sed ad bene perpendendum characterem istorum Statuum Perfectionis praesertim prae oculis haberi debet, ut iam diximus, « publicitatem » votorum non ita se habere ad Statum Perfectionis ut tantum ab ipsa dependeat « publicitas » totius Status Perfectionis, ut nempe nihil in hoc Statu notam habeat « publicitatis » si vota in eo emissa a Sodalibus non sunt publica. Vota namque publica sunt quidem elementum essentiale *supremae* categoriae Statuum Perfectionis i. e. Religionum, illasque tantum reddunt Statum *publicum* perfec-

characterem « publicitatis » potestati dominativae, de qua in Can. 501, § 1 (v. Fogliasso Aem., *Introductio in vigentem disciplinam* etc., p. 49, nota 134 bis).

[57] Characterem publicum potestatis dominativae, de qua in Can. 501, § 1, i. e. *Religionum*, solidis argumentis vindicavit Em.mus. Card. Arc. Larraona in sua dissertatione *De Potestate dominativa publica*, edita in « Acta Congressus Iuridici Internationalis, Romae, 12-17 nov. 1934 », vol. IV, pp. 145-180. V. etiam Fogliasso Aem., *O. c.*, pp. 9-13, et pp. 48-51.

Sed prae oculis habenda est praesertim haec publica (*ufficiale*) declaratio quae invenitur in Const. Ap. *Sedes Sapientiae*, atque logice ad integrum regimen Religionum extendenda: " Non secus ac scholae clericales dioecesanae (...) eodem modo eodemque titulo propriae Statuum perfectionis scholae ab Ecclesia recognitae atque sancitae, publicae sunt, ac subsunt auctoritati Sacrae Congregationis Religiosorum Sodalium negotiis praepositae " (AAS., XLVIII, 1956, p. 356).

Cfr. etiam « Statuta Generalia » huic Constitutioni adnexa (diei 7 iulii 1956), Art. 41: *Ratio publica institutionis clericalis* Statuum clericalium perfectionis.

Character vero publicus istiumodi scholarum (ac consequenter, totius regiminis Religionum) est stricte accipiendus, seu quatenus dicit respectum harum scholarum *ad totam Ecclesiam* (v. Pugliese Aug., S.D.B., *Constitutio Apostolica « Sedes Sapientiae » et adnexa Statuta*, in « Apollinaris », XXIX [1956] pp. 12-13; *De formatione intellectuali ad sacerdotium candidatorum apud Status Perfectionis iuxta novas praescriptiones Statutorum Generalium*, in « Apollinaris », XXX [1957] pp. 437-443).

[58] Cfr. Gutierrez An., C.M.F., *Instituta saecularia ut status recognitus perfectionis*, in « Acta et Documenta Congressus Gen. de Statibus Perfectionis », Romae, 1950, vol. II, p. 274; in CpR., XXIX (1950) pp. 115-116.

tionis acquirendae, seu Statum in quo perfectio acquiritur nomine seu deputatione Ecclesiae; non sunt vero elementum essentiale Status Perfectionis qua talis. Ergo quin adsit « publicitas » votorum, sive in Societatibus sine votis, sive in Institutis Saecularibus, regimen utpote secumferens ecclesiasticum mandatum regendi subditos in assecutione *externa* atque *iuridica* perfectionis christianae, seu *ipsius finis Ecclesiae* (quamvis ipsa assecutio non fiat nomine Ecclesiae) logice publicum dicendum est. Aliis verbis: ideo Ecclesia externam assecutionem perfectionis christianae quae fit a sodalibus Societatum vitae communis et Institutorum Saecularium habet *iuridicam*, quia in ipsorum adscriptione istis Institutis ac in consequenti subiectione legitimis Superioribus agnoscit sufficientem satisfationem ad concedendam suam iuridicam agnitionem (*rilevanza giuridica*) externae assecutioni quae respicit *ipsum finem ecclesiasticum*. Siquidem, etiam privatim tendere ad obtinendam perfectionem christianam confert quidem ad assecutionem finis Ecclesiae, at cum istiusmodi assecutioni Ecclesia non concedat agnitionem iuridicam, deest medium quod inducat *habitudinem iuridicam* Ecclesiae ad id quod respicit proprium finem, ipsumque aliquo modo publicum reddat.

Proinde, dum in Religionibus Superiores interni sunt « ecclesiastici » *etiam quoad vota* (publica) recepta nomine Ecclesiae, in Societatibus vitae communis et in Institutis Saecularibus Superiores interni sunt « ecclesiastici » (saltem lato sensu) quoad *stabilem* deditionem Sodalium assecutioni perfectionis christianae per incorporationem alicui Instituto hunc in finem ab Ecclesia approbato, non autem quoad observantiam votorum, ea saltem ratione qua Superiores interni Religionum regunt hoc quoque elementum status perfectionis.

Neminem vero fugit quid secumferat *relate ad ipsam Ecclesiam* approbatio (cuiusvis gradus) alicuius « Instituti » ut vel qua Religio, vel qua Societas vitae communis, vel tandem qua Institutum Saeculare, a competenti potestate ecclesiastica aptum declaretur ut in eo sodales *authentice* profiteri possint statum perfectionis christianae. Equidem, incorporatio Sodalium alicui « Religiosae Familiae » revera significat authenticam consecrationem Christo et Ecclesiae. In unumquemque sane fidelium qui cupiunt se totaliter mancipare perfectioni christianae, *supernaturaliter* ac *psychologice* agit *definitum* « Institutum Religiosum ». Singulae enim « familiae religiosae » candidatis a Deo sibi adlectis efficaciter ostendunt veluti peculiarem « visionem vitae » atque una simul praebent peculiaria media, specialem methodum spiritualem, specialia ministeria seu pia opera, etc. ad vivendum iuxta huiusmodi « visionem vitae » (*ideale*). Necessarium ergo omnino est ut ad vitandas deceptiones, competentem auctoritatem ecclesiasticam declaret aliquam definitam rationem persequendi in concreto consilia evangelica authenticam esse, seu doctrinae ac praxi Ecclesiae conformem (ideoque candidatum sibi expectare posse a Deo necessaria auxilia ad suum propositum exsequendum). Consequenter, omnes « societates » appro-

batae ab Ecclesia (vel qua Religiones, vel qua Soc. vitae communis, vel qua Instituta Saecularia) ad authentice profitendam perfectionem christianam sunt aliquo sensu « publica », « publicitate » nempe eis necessario derivata ab approbatione Instituti; nam agitur: 1) de approbatione *publica*, 2) relate ad id quod directe tangit ipsum finem (seu «interesse») *Ecclesiae* (quod proinde est publicum).

At haec « publicitas » cuiusvis « Instituti Religiosi » necessario praeprimis transit ad regimen Instituti, quippe quod regimine « religioso » modus tendendi totaliter ad perfectionem christianam desinit esse personalis (ideo privatus, et nonnumquam... arbitrarius) et fit authenticus, ab Ecclesia publice recognitus atque ordinatus.

Adest ergo etiam in Societatibus vitae communis et in Institutis Saecularibus " regimen internum hierarchice ad instar regiminis Religionum ", *pro ipsorum natura, finibus et adiunctis* [59] ordinabile.

Ad modum proinde principii generalis dicendum est omnes Status Perfectionis suos Superiores internos habere, ab Externis Superioribus distinctos; [60] scilicet ad systematicam considerationem relationum iuridicarum istiusmodi Statuum Perfectionis cum Ordinario loci iuvat prae oculis habere aliam esse eorum hierarchiam internam,[61] aliam hierarchiam externam, utramque autem confluere in supremam potestatem Summi Pontificis (Can. 499, § 1).[62]

Atqui, ut patet, haec distinctio quandam « publicitatem » necessario affert muneri Superioris Interni, quippe quod suam potestatem non accipit a sodalibus sed ab Ecclesia; non est « primus inter pares », sed verus Superior est Societatis hierarchicae, in qua necessario sunt qui praesunt et qui subsunt.[63]

[59] " Hierarchica interdioecesana et universalis constitutio ad modum corporis organici Institutis Saecularibus applicari valet (*Provida M. E., Lex peculiaris I. S.*, Art. IX) et haec applicatio absque dubio internum vigorem, ampliorem et efficaciorem influxum ipsis conferre debet. Tamen in hac ordinatione, *singulis* Institutis aptanda, *ratio haberi debet naturae finis, quem Institutum persequitur, maioris minorisque ipsius expansionis propositi*, eiusdem evolutionis ", etc. (Motu Proprio, *Primo feliciter elapso*, n. IV; AAS., XL, 1948, p. 285).

A natura ergo finis praeprimis dependent « organizatio » regiminis Instituti Saecularis (cfr. Larraona Arc., in CpR., XXX [1949], p. 244 ss., Gutierrez An., *ibid.*, p. 281 ss.) a legitima potestate ecclesiastica perficienda seu approbanda, praesertim quod attinet ad dependentiam ab Ordinario loci. Equidem, Instituta Saecularia quae, ex proprio fine incumbunt tantum necessitatibus localibus succurendis, regi possunt *nomine Ordinarii loci* (cfr. P. Agathangelus a Langasco, O.F.M. Cap., in « Acta et Documenta Congressus Gen. de Statibus Perf. », Romae, 1950, vol. II, p. 305, ubi possibile habetur Superiorem in his casibus evadere posse merum vicarium vel delegatum Episcopi). E contra, Instituta Saecularia quae ob finem habent regimen « centralizatum », consequenter, v. gr. quoad rationem studiorum, exigunt ut ipsis " *privilegium* concedatur ad instar Religionum et Societatum vitae communis clericalium, studia *publica* peragendi prout in hoc titulo (XII, Partis II Cod. I. C.) " (L.G. in CpR., XXX [1949] p. 336) decernuntur, aliaque necessaria ad obtinendum proprium finem.

[60] Cfr. Fogliasso Aem., *Introductio in vigentem disciplinam* etc., pp. 6-8.

[61] Cfr. Vermersch-Creusen, *Epitome Iuris Can.*, Ed. IV, 1937, t. I, n. 611, p. 439; De Meester A., *Iuris Canonici et Iuris Can. Civ. Compendium*, Brugis, 1921, t. II, n. 944, p. 394.

[62] V. infra, n. III, 5, p. 529, ss.

[63] Cfr. Card. Ottaviani Alaphr., *Institutiones Iuris Publici Eccl.*, Ed. IV, vol. I, n. 22, II, p. 41.

Religiones sunt societates « necessario-voluntariae » (cfr. Larraona Arc., *De potestate dominativa publica*, n. 15, in « Acta Congressus Iur. Intern. », vol. IV, p. 17), i. e. non sunt societates *liberae* eo sensu ut constitui possint quomodolibet, pacto seu consensu sociorum (cfr. Otta-

Cum autem ne quidem pro Institutis Dioecesanis, in Iure Canonico statuatur Superiores Internos esse tantummodo Vicarios vel Delegatos Episcopi, antedicta distinctio inter Superiores Internos et Externos (praeterquam pro S. Pontifice; Can. 499, § 1) secumfert distinctionem inter competentiam Superiorum Internorum et Superiorum Externorum. Nam ubi Superior, ibi competentia; ubi autem fit distinctio inter Superiores Internos et Externos, ibi (praeterquam pro Romano Pontifice) necessario sane exsurgit diversa competentia Superiorum Internorum et Superiorum Externorum.

Equidem, per se tantum Sodalitates seu Associationes Sacerdotum *Oblatorum Dioecesanorum*, ut ipsa denominatio denuntiat, exsurgunt vel instituuntur in peculiare servitium dioeceseos, atque ideo huiusmodi sacerdotes directe atque in omnibus (praeter ordinariam subiectionem sacerdotum cleri saecularis) devinciuntur Ordinario loci. Hunc autem in finem, servatis servandis, exsurgere possunt etiam specialia Instituta Saecularia, qua Status perfectionis distincta ab antedictis Sodalitatibus seu Associationibus. E contra, caeterae Religiones, Societates vitae communis et ipsa Instituta Saecularia, exsurgunt ut esse possint pluridioecesana, centralizata vel foederationi subiicienda, cum connaturalibus exigentiis ad congruam libertatem cuiusvis entis pluridioecesani ab Ordinario loci.

Propositas considerationes circa characterem publicum regiminis in Societatibus vitae communis et in Institutis Saecularibus confirmat analysis Const. Ap. *Sedes Sapientiae* adnexorumque Statutorum Generalium. Siquidem cum ista Constitutio data sit non modo pro Religionibus, sed etiam pro Societatibus vitae communis atque pro Institutis Saecularibus,[64] seu pro omnibus Statibus Perfectionis Clericalibus,[65] cumque Statuta Generalia, inde ab Articulo I, loquantur de institutione " sodalibus Statuum clericalium perfectionis summo studio impertienda ", quae dicuntur in Art. 41, cui titulus est « Ratio *publica* institutionis clericalis », absque dubio valent etiam pro Societatibus vitae communis et pro Institutis Saecularibus, quamvis in iis non emittantur « vota publica ». At si etiam pro Societatibus vitae communis et Institutis Saecularibus Clericalibus ratio institutionis clericalis est *publica*, a fortiori talis dicenda est institutio « religiosa » quae intimius pertinet ad regimen internum Statuum Perfectionis. Non videtur autem cur regimen internum, quod circa institutionem clericalem et religiosam, etiam in Societatibus vitae communis et in Institutis Saecularibus est publicum, tale non sit quoad caetera negotia. Ideo dicendum est simpliciter publicum.[66]

VIANI Alaphr., *O. c.*, n. 22, I, p. 40). E contra, necessario habere debent elementa iuridica essentialia; dicuntur autem « voluntariae » quia christifideles « libere » ingrediuntur has societates, seu facta abstractione obligationis spiritualis promanantis ex vocatione religiosa, ingressus in Religiones non praecipitur ex Dei *ordinatione* (cfr. OTTAVIANI Alaphr., *O. c.*, n. 22, I, p. 39).

[64] AAS., XLVIII, 1956, p. 355.

[65] *Ibid.*, pp. 356, 360, 361.

[66] Caeterum, silentio praeteriri nequit in Const. Ap. *Sedes Sapientiae* (quae, ut nuper recolimus,

5) Momentum iuridicum subiectionis omnium sodalium « Institutorum Religiosorum », etsi Iuris Dioec. tantum, Rom. Pontifici tamquam Superiori Supremo

Vinculum « synonimiae » quo (manifestius seu expresse in Religionibus) inter se devinciuntur adiectiva *publicus* et *ecclesiasticus* (cfr. Can. 1308, § 1) confirmatur praescripto Can. 499, § 1 in quo edicitur: " Religiosi omnes, tamquam Supremo Superiori, subduntur Romano Pontifici, cui obedire tenentur etiam vi voti obedientiae " (vel vi adscriptionis Societati vitae communis aut Instituto Saecularis). Etenim illud « tamquam Supremo Superiori » clare innuit duplicem hierarchiam regentem sodales Statuum Perfectionis confluere in Romanum Pontificem, seu potius ab eo, alia et alia ratione, descendere in utramque hierarchiam potestatem ecclesiasticam ad regendos sodales Statuum Perfectionis.

Hoc autem praescriptum Can. 499, § 1, praesertim quod attinet ad concessas atque forte concedendas exemptiones Religionum aliorumque Statuum Perfectionis a iurisdictione Ordinariorum locorum, merito coniungi debet cum principio de quo in Can. 218, § 2, ut perbelle fecit S. P. Pius XII in iam citata allocutione diei 8 dec. 1950, pro I Conventu Generali Statuum Perfectionis Romae celebrato: " In disceptationibus per postrema decennia super exemptione habitis haud satis fortasse animadversum est religiosos exemptos, etiam ex praescripto iuris canonici semper et ubique Romani Pontificis potestati, utpote supremo suo Moderatori, subici, cui obedire tenentur etiam vi voti obedientiae (Can. 499, § 1). Iamvero Summus Pontifex, ut in universam

respicit omnes Status Perfectionis) S. P. Pium XII, agentem de supernaturali animae sanctificatione, etsi initio huius considerationis (" Verum, quamquam magni ab omnibus facienda est *religiosi cleri* humana naturalisque institutio ", etc.: AAS., XLVIII, 1956, p. 360), expresse nominet « religiosum clerum », postea, nulla instituta distinctione inter Religiones et Societates vitae communis Institutaque Saecularia (imo, in subsequenti propositione omnium Statuum perfectionis Sodales una simul alloquentem) haec declarare: " Nam si de omni christiano (...), quanto magis ad id tenetur, qui, non modo sacerdotio est auctus, sed ipsam perfectionem evangelicam sibi acquirendam *publice* professus est " etc. ? (*ibid.*). Unde videretur dici posse Sodales omnium Statuum Perfectionis " perfectionem evangelicam sibi acquirendam *publice* " profiteri (quamvis tantum religiosi *insuper* emittant vota *publica*).

Proinde, etiam propter hanc animadversionem, quamvis titulus Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia* sonet: « De *Statibus Canonicis Institutisque Saecularibus* Christianae Perfectionis acquirendae » (unde videretur tantum Religiones et Societates vitae communis [per aequiparationem: v. ipsa Const. *Provida*; AAS., XXXIX, 1947, initio p. 117, et Can. 673, § 1: " non est *proprie* religio " etc.] esse « status canonicos » christianae perfectionis acquirendae), nobis videtur adiectivum *publicus* non posse haberi ut synonymon adiectivi *canonicus* (cfr. Gutierrez An., in CpR., XXXI [1950] p. 112). Siquidem, adiectivum *canonicus* potius videtur synonymon adiectivi *iuridicus* (in Ecclesia); ergo, cum omnes Status perfectionis " plenam perfectionis vitam *authentice* profiteantur " (Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, sub exitu p. 119), consequeretur sodales omnium Statuum Perfectionis profiteri *canonice* plenam vitam perfectionis christianae.

Abstractione ergo facta terminologiae Codicis I. C., ad vota quod attinet, *per se* videretur distinguendum inter:

a) vota *ecclesiastica* (seu vota Religionum) quae *nomine Ecclesiae* acceptantur a legitimo Superiore ecclesiastico;

b) vota *publica* (seu vota quae emittuntur in Soc. vitae communis et in Institutis Saecularibus) quae *externe* recipiuntur vel saltem agnoscuntur a legitimo Superiore ecclesiastico;

c) vota *privata*, quae unam gignunt obligationem *in foro interno*.

Ecclesiam, ita in unamquamque dioecesim et in singulos christifideles ordinariam et immediatam iurisdictionem habet. Ergo constat primariae a Deo latae legi, qua clerici et laici Episcopi regimini subesse debent, etiam ad religiosos exemptos quod attinet satis superque obtemperatum esse ac denique Christi voluntati et statuto utriusque militiae clerum pari respondere obsequio ".[67]

Ergo, cum " unius supremae ecclesiasticae potestatis (sit) provincias ecclesiasticas, dioeceses, abbatias vel praelaturas *nullius*, vicariatus apostolicos, praefecturas apostolicas erigere, aliter circumscribere, dividere, unire, supprimere " (Can. 215, § 1), atque " suos cuique subditos sacra potestate regundos adtribuere ",[68] conditae normae ad definiendas iuridicas relationes Statuum Perfectionis ad Ordinarios locorum perfecte respondent integro systemati canonico. Hunc sane in finem, v. gr. " canonica status perfectionis, qua status publici, disciplina, ita ab Ecclesia sapienter ordinata fuit, ut pro Religionibus clericalibus, in illis generatim, quae clericalem religiosorum vitam respiciunt, Religiones vice dioeceseos fungerentur, et adscriptio Religioni, incardinationis clericalis dioecesi locum obtineret ";[69] insuper " quo melius in religiosis ordinibus (congregationibusque in iisdem conditionibus versantibus) omnia essent inter se apta et connexa, ac sodales singuli pacato et aequabili vitae cursu uterentur; denique ut esset incremento et perfectioni *religiosae conversationis* consultum, haud immerito Romani Pontifices [...] Clerum Regularem Episcoporum iurisdictione exemptum esse statuerunt ".[70]

6) « Vita » cuiuslibet « Instituti Religiosi » in Iure Canonico habetur veluti causa maior

Principium de quo in Can. 499, § 1, de potestate Romani Pontificis in Religiosos, etiam quatenus est eorum Superior Supremus, collatum cum principio de quo in Can. 218, § 2, circa potestatem ordinariam et immediatam eiusdem Romani Pontificis in omnes et singulas ecclesias atque in omnes et singulos pastores et fideles, evadit pariter « praemissa » tam praescripti Canonis 492, ubi edicitur quod Episcopi Congregationes Religiosas[71] " ne condant

[67] AAS., XLIII, 1951, pp. 28-29.

[68] Const. Ap. *Romanos Pontifices*, § 7; *Codicis Iuris Can. Fontes*, vol. III, p. 173.

[69] Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 116.

Praetermitti nequit quae hic sumitur comparationem omnium Religionum Clericalium cum Dioecesibus, in Const. Ap. *Romanos Pontifices* adhiberi tantum pro Religionibus Clericalibus Exemptis: " Haud immerito Romani Pontifices, quorum est dioeceses describere, ac suos cuique subditos sacra potestate regundos adtribuere, *Clerum Regularem* Episcoporum iurisdictione exemptum esse statuerunt. Cuius rei non ea fuit causa quod placuerit religiosas sodalitates potiore conditione frui quam clerum saecularem; sed quod earum domus habitae fuerint iuris fictione quasi territoria quaedam ab ipsis dioecesibus avulsa " (*Codicis Iuris Can. Fontes*, vol. III, p. 173).

[70] Const. Ap. *Romanos Pontifices*, l. c.

[71] Idem valet pro Societatibus vitae communis (Can. 674), necnon pro Institutis Saecularibus (*Lex peculiaris Inst. Saec.*, Art. VI; AAS., XXXIX, 1947, pp. 122-123).

neve condi sinant, inconsulta Sede Apostolica ", quam normae de qua in Can. 493, ubi statuitur quod " Quaelibet religio etiam iuris dioecesani tantum, semel legitime condita, etiamsi unica domo constet, supprimi nequit nisi a Sancta Sede, cui etiam reservatur de bonis in casu statuere, semper tamen salva offerentium voluntate ";[72] ex quibus sane praescriptis eruitur vitam cuiuslibet « Instituti Religiosi », eius nempe fundationem et suppressionem, haberi veluti « causam maiorem », quippe quae res est quae universam tangit Ecclesiam.

Haec habitudo cuiuslibet « Instituti Religiosi » ad universam Ecclesiam ac consequens tuitio iuridica eius vitae panduntur etiam in praescriptis quibus in vigenti disciplina defenditur ius istiusmodi Institutorum se expandendi ad caeteras dioeceses praeterquam in dioecesi originis, necnon perveniendi ad iuridicam conditionem Instituti *Iuris Pontificii*. Equidem bene notandum est illud « nondum » quod Legislator apposuit in definitione Religionis Iuris Dioecesani: " religio quae ab Ordinariis erecta, hoc laudis decretum *nondum* obtinuit " (Can. 488, 3°),[73] cuius sensus expresse aperitur tum in *Normis* secundum quas Sacra Congregatio de Religiosis in novis religiosis Congregationibus approbandis procedere solet,[74] tum in *Instructione* de Congregationibus Indigenis condendis, data a S. Cong. de Propaganda Fide;[75] atque mens S. Sedis circa hanc naturalem, seu potius supernaturalem, evolutionem « Institutorum Religiosorum », manifestatur etiam in analoga norma data pro Institutis Saecularibus.[76]

Ne autem impediatur ab Ordinario loci ubi est domus mater, ordinata diffusio novae religionis (societatis vitae communis, instituti saecularis) ad alias dioeceses (quae, una cum fructibus spiritualibus, requiritur ad concedendum *Decretum laudis*), in Can. 495, § 1 praecipitur: " Ordinarius autem loci unde excedit (nova Congregatio I. D.) consensum sine gravi causa ne deneget " (contra vero arbitrariam oppositionem, semper possibilis erit recursus ad Sanctam Sedem).

7) Religiones Clericales in iis quae clericalem vitam sodalium respiciunt, « vice dioeceseos » funguntur; Societates Vitae C. et Inst. Saecularia Clericalia congruis iuribus pro moderamine huius vitae fruuntur

Superest ut consideremus specialem locum quem in Iure Canonico obtinent Status Perfectionis Clericales, qua tales.

[72] Patet vero omnia negotia Religiosorum quae reservantur S. Sedi locum dare absolutae libertati ab Ordinario loci (cfr. Fogliasso Aem., *Introductio* etc., pp. 162-163).

[73] Hoc valet etiam pro Societatibus vitae communis (Can. 673, § 2), atque pro Institutis Saecularibus (*Lex peculiaris Inst. Saec.*, Art. VII, §§ 1-2; AAS., XXXIX, 1947, p. 123).

[74] Normae latae die 6 martii 1921, n. 7; AAS., XIII, 1921, p. 313.

[75] Instructio diei 19 martii 1937, n. 14; AAS., XXIX, 1937, p. 278.

[76] *Lex peculiaris Inst. Saec.*, Art. VII, § 2; AAS., XXXIX, 1947, p. 123. (Cfr. etiam Motu

Nuper audivimus S. P. Pium XII declarantem canonicam disciplinam status perfectionis, qua status publici, " ita ab Ecclesia sapienter (ordinatam fuisse) ut pro Religionibus clericalibus, in illis generatim, quae clericalem religiosorum vitam respiciunt, Religiones (etiam I. D.) vice dioeceseos fungerentur et adscriptio Religioni, incardinationis clericalis dioecesi locum obtineret (cc. 111, § 1; 115, 585) ".[77]

Verum, ex Codicis I. C. praescriptis, Religiones Clericales vices dioeceseos tenent non modo quoad incardinationem et excardinationem, sed etiam quoad dependentiam clericorum religiosorum a Superiore Ecclesiastico immediato atque quoad formationem ecclesiasticam, tam scientificam quam spiritualem.[78]

Nunc autem, ad detegendum aliquo modo rationale fundamentum huius specialis conditionis iuridicae statutae in Iure Canonico pro Religionibus Clericalibus (etiam Iuris Dioecesani tantum), iuvat prae oculis habere religiosam mancipationem in omnibus Religionibus Clericalibus praecedere exercitium ministeriorum sacerdotalium, ita ut clerici sacerdotes, ratione exercendorum operum prius *religiosi*, dein *clerici* sint. Haec habitudo inter duas conditiones iuridicas panditur praesertim in praescripto Can. 454, § 5, ubi Superiori Religioso agnoscitur ius removendi subditum parochum — qui sane prae omnibus religiosis, pro suo officio maxime dependet ab Ordinario loci — tantum monito eodem Ordinario, quin teneatur ipsi " causam iudicii sui (quoad hanc remotionem) aperire multoque minus probare ".

Etenim, ut iam supra recolimus, in Iure Canonico (inde a Concilio Lateranensi IV) *vita communis* (seu forma coenobitica vitae religiosae) evadit elementum iuridicum essentiale eiusdem vitae religiosae, cui *accedere* potest cha-

Proprio *Primo f. e.*, n. IV; AAS., XL, 1948, p. 17).

Indoles supernaturalis huius evolutionis innuitur in Const. Ap. *Conditae a Christo*, ubi edicitur plerasque Congregationes " urgente caritate Christi, singularis civitatis vel dioecesis (praetergressas esse) angustias " (*Codicis Iuris Can. Fontes*, vol. III, p. 562).

[77] Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 116.

[78] Cfr. LARRAONA Arc., *De potestate dominativa publica*, n. 12, in « Acta Congressus Iur. Intern., Romae, 1934 », vol. IV, pp. 14-16.

Praescriptis Codicis I. C. ibi revocatis, adiungi possunt haec alia praescripta: " Superior religiosus maior potest suis clericis ex quavis canonica causa, occulta quoque, etiam extraiudicialiter, ascensum ad ordines interdicere, salvo recursu ad Sanctam Sedem, vel etiam ad Moderatorem generalem, si agatur de religiosis quibus ascensum interdixerit Superior provincialis " (Can. 970); titulus canonicus pro ordinatione est titulus *paupertatis*, vel *mensae communis*, vel *Congregationis* (Can. 982, § 2); sodales promovendi ad ordines afferre debent, praeter alia documenta, testimoniales litteras Superioris maioris (Can. 993, 5°); nomina promovendorum ad singulos sacros ordines non sunt publice denuntianda in paroeciali cuiusque candidati ecclesia (Can. 998, § 1); Superior maior testimonium praebet de peractis spiritualibus exercitiis ante sacram ordinationem (Can. 1001, § 4); sodales pro celebratione Missae in ecclesia extranea exhibere debent litteras commendatitias seu s. d. « celebret » sui Superioris (Can. 804, § 1), etc.

Caeterum, est character clericalis Religionis qui in concessione « privilegii exemptionis » reddit possibilem collationem iurisdictionis ecclesiasticae Superioribus Internis, seu portionem *positivam* exemptionis, que sane tantum ibi conferri potest ubi fuerit subiectum capax exercendi iurisdictionem ecclesiasticam (Can. 118), ideoque partes sustinere Ordinarii loci (cfr. FOGLIASSO Aem., *O. c.*, p. 60).

racter clericalis in « plerisque sodalibus », atque hoc modo Religio evadit « clericalis » (Can. 488, 4º). Ut patet, hoc valet etiam pro clericis qui ingrediuntur Religionem Clericalem; siquidem eorum obedientia proprio Ordinario suspensa manet usque ad professionem perpetuam, in qua hoc vinculum prorsus abrumpitur (Can. 585).[79]

E contra, clerici, etsi ad norman Can. 134, ducant vitam communem seu commorentur sub eodem tectu (ideo, sub hoc respectu materialiter superent sodales Institutorum Saecularium), cum haec vita communis non fiat in Instituto approbato a competenti Auctoritate Ecclesiastica ad profitendum statum perfectionis christianae, seu sub Superiore praedito mandato ecclesiastico regendi publicam professionem perfectionis evangelicae acquirendae, non evadunt « religiosi ». Equidem, ut docet S. P. Pius XII, " Nulla profecto ratio officit, quominus clerici in Saecularia Instituta coalescant ut, ad evangelicae perfectionis statum, huiusmodi vitae delectu et genere, contendant, sed tum ipsi quoque sunt in statu perfectionis acquirendae, *non utpote clerici*, sed utpote Saecularis Instituti graegales ".[80]

Iam ex hac pontificia declaratione, praesertim si collata fuerit cum normis canonicis in quibus decernitur sive Societates vitae communis, sive Instituta Saecularia posse esse *Clericalia* et *Iuris Pontificii*,[81] clare eruitur dependentiam sodalium a Superiore interno quoad « vitam » clericalem (institutionem scilicet et moderamen « activitatis » sacerdotalis) vigere etiam in istis Statibus Perfectionis. Siquidem, denominatio: *clericalis* (quam nullo pacto habere possunt Associationes, de quibus in Parte tertia Libri II Codicis I. C.) aperte innuit in istis quoque « Institutis Religiosis » Ecclesiasticum Legislatorem demandare Superiori Interno curam subditorum etiam quoad negotia clericalia; conditio autem *Iuris Pontificii* Instituti secumfert autonomiam de qua in Can. 618, § 2, 2º etiam quoad ista negotia, quippe quod vinculum subiectionis sodalium Statuum Perfectionis integram vitam afficit, ergo se extendit etiam ad « vitam » clericalem et sacerdotalem, ita ut dum in Institutis *Iuris Dioecesani* Superior Internus est saltem intermediarius inter Ordinarium loci et sodales, in Institutis *Iuris Pontificii* obtinet (etiam per privilegium, ne praescriptum Can. 678 ordinando regimini obstaculo fiat) quae ad obtinendum finem ab Ecclesia recognitum, natura sua habere debet ens pluridioecesanum quod insuper iuridicam conditionem Inst. *Iuris Pontificii* assecutum est. Caeterum, *Lex peculiaris Institutorum Saecularium* optime illustrat indolem ac ab eo derivantia consectaria vinculi iuridici quo inter se coniungi debent Instituta Saecularia

[79] Cfr. Larraona Arc., *De potestate dominativa publica*, n. 12, *b*), in « Acta Congr. Intern. », vol. IV, p. 159.

[80] Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, pp. 29-30.

[81] Cfr. Can. 673, § 2 atque Art. I *Legis Peculiaris Inst. Saecularium*; AAS., XXXIX, 1947, p. 120.

Cfr. insuper Larraona Arc., in CpR., XXX (1949) p. 150.

(ideo et Societates vitae communis) eorumque membra, vinculo nempe quod debet esse: " mutuum ac plenum, ita ut, ad normam Constitutionum, Sodalis se totum Instituto tradat, et Institutum de Sodali curam gerat atque respondeat ".[82]

Ergo, etiam Societates vitae communis clericales et Instituta Saecularia Clericalia, qua talia, specialem in Iure Canonico, apud Religiones Clericales, locum obtinet, determinandum vero vel ipsis normis Codicis I. C., vel peculiaribus (pro speciali atque approbato fine obtinendo) concedendis privilegiis.[83]

8) **Locus Cleri Religiosi in Ecclesia**

Factae animadversiones in locum quem obtinent in Iure Canonico Religiones Clericales aliique Status Perfectionis pariter Clericales, complendae sunt, quamvis relative tantum, consideratione loci quem ad normam Iuris Canonici sortitur in Ecclesia Clerus Religiosus. Ipse Can. 107 implicite quidem at clare docet praeter fundamentalem distinctionem inter clericos et laicos Iure Divino inductam, Dei providentis disponente consilio, aliam in clericali agmine exortam esse subdivisionem, in saecularem nempe et religiosum clerum. Locutio autem « *Uterque clerus* » (Cann. 282, § 3; 286, § 4; 309, §1; 881, § 1, etc.), ipsaque locutio « *Clerus saecularis* » (Cann. 250, § 1; 367, 457, 491, § 2, etc.) quippe quae alterum terminum « Clerum Religiosum » necessario subaudit, aperte denuntiant institutum iuridicum Cleri Religiosi.

[82] Art. III, § 3, 2°; AAS., XXXIX, 1947, p. 121.

[83] Equidem, Societates vitae communis, quamvis canonice aequiparatae Religionibus (cfr. Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 117; Gutierrez An., in CpR., XXXI [1950] p. 105), revera egent specialibus privilegiis ut non ligentur praescriptis Codicis I. C. contrariis huic aequiparationi, v. gr. Can. 678; pro Institutis autem Saecularibus valet praesertim Art. IX *Legis Peculiaris*: " Regimen internum Inst. S. hierarchice *ad instar regiminis Religionum et Societatum vitae communis*, congrua congruis eiusdem *Sacrae Congregationis* (*de Religiogis*) *iudicio* referendo, pro ipsorum Institutorum natura, finibus et adiunctis ordinari potest " (AAS., XXXIX, 1947, p. 123). Ergo « organizatio » regiminis fieri debet semper, singulis in casibus, sub praesidio S. C. de Religiosis (cfr. Larraona Arc., in CpR., XXX [1949] p. 252), ut statuitur etiam in Artt. VI, § 2 et VII, § 2 eiusdem *Legis peculiaris* (AAS., XXXIX, 1947, p. 11). (Cfr. Larraona Arc., in CpR., XXX [1949] pp. 228 et 237).

Aperta agnitio iuris et officii Superioris Interni regendi activitatem sodalium etiam quoad ministeria sacerdotalia detegi potest ex diverso modo quo expressum fuit idem praescriptum circa adiutorium praestandum a Religiosis ministeriis paroecialibus in diocesi romana, in *Schemate* italice confecto articulorum pro Prima Synodo Romana (*Schema di articoli preparato per la Commissione Generale*, Pol. Vat., 1959) et in Editione praeparatoria Constitutionum eiusdem Synodi, atque tandem in Editione promulgata: " *I sacerdoti secolari e i religiosi, di qualunque dignità e grado, sentano l'obbligo di esercitare di fatto, compatibilmente con i propri uffici ed incarichi, il ministero diretto delle anime* (§ 1). *Perciò offrano spontaneamente la loro opera* (*i religiosi, con il consenso dei Superiori*) *alle parrocchie* " etc. (Art. 41, § 2). " Sacerdotes saeculares, cuiuscumque dignitatis et gradus, prout ipsorum officia ac munera sinunt, libenti volentique animo suam operam navent ministerio pastorali in dioecesi. Itemque *religiosorum Antistites*, salva cuiusque Instituti disciplina, curent pro suis viribus, ut ipsorum subditi prompto animo idem ministerium obeant, praesertim in paroeciis suburbanis " (*Primae Romanae Synodi Constitutiones*, A. D. MDCCCCLX, Art. 42). Idem in Art. 49 Editionis promulgatae (facta tantum substitutione verbi: *ministerium*, verbo *munus*: « idem munus »).

Nunc autem, nullum tam auctoritate quam perspicuitate superius commentarium loci quem obtinet in Ecclesia Clerus Religiosus eiusdemque habitudinis ad Clerum Saecularem invenire possumus insequentibus declarationibus S. P. Pii XII: " Status religiosus nullo modo reservatur ad unam vel alteram duarum partium, quae ex iure divino in Ecclesia extant, cum tum clerici tum laici itidem religiosi esse queant, et cum contra sive religiosis sive iis qui tales non sunt clericalis dignitatis aditus pateat. Deerrat igitur in aestimandis fundamentis, quae Christus constituendae iecit Ecclesiae, qui secum reputat peculiarem saecularis cleri formam, utpote saecularis, a Divino Redemptore statutam sancitamque esse, peculiarem autem regularis cleri formam, licet ipsa bona et rata habenda sit, quippe quae ex altera manet, secundariam et ausiliarem esse. Quocirca, ordine a Christo statuto ob oculos habito, neutra peculiaris gemini cleri forma divini iuris praerogativam tenet, cum idem ius neque alteri alteram praeponat neque alterutram emoveat. Quodnam vero utriusque sit discrimen, quaenam mutuae relationes, quinam in humanae salutis proficiendo opere utrique committendus sit labor, haec omnia Christus temporum varietatibus et necessitatibus circumscribenda reliquit, vel si volumus expressius cogitatum Nostrum definire, Ecclesiae decretoriis mandavit consiliis ".[84]

Pro certo autem haberi debet haec decretoria consilia semper inspirationem sumptura esse a providentiali functione Status Religiosi in universa Ecclesia, tam externa, quam interna.

9) **Conclusio**

Redeuntes nunc ad fundamentalem normam Can. 107, quae veluti principium et radix est subsequentium canonicorum praescriptorum quibus et magis determinatur omnibus Statibus Perfectionis communis locus in Ecclesia, et pro varia explenda functione in ipsa, specificatur locus proprius unicuique categoriae Religionum, adhuc invocandam censemus doctrinam S. P. Pii XII mirabiliter illustrantis habitudinem conditionis iuridicae Religiosorum ad ipsorum theologicam praestantiam in Ecclesia: " Nil mirum, si Ecclesia, etiam in iuris provincia, agendi rationem fideliter retinens, quam providens Sapientia Dei clare innuebat, ita statum canonicum perfectionis consulto prosequuta

[84] Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, p. 28.

Concors finis utriusque cleri in Ecclesia expresse recensetur in *Postulatis Episcoporum Neapolitanorum ad Concilium Vaticanum* I (1869-1870): " Unus idemque est Ecclesiae Catholicae Clerus, sicut idem est Sacerdotium a Christo Domino institutum. Quod si illi Saecularis, huic Regularis inditum est nomen, non hoc immutatur substantia; sed tantum vitae genus aliud ab alio respicitur, cui ultro se nonnulli Clerici se subiiciunt, alii vero alia contendunt via. At Regulares Saecularesque sint, unus et idem est omnium Ecclesiasticorum finis, scilicet Ecclesiae inservire precibus, exemplis, doctrina et sacri ministerii laboribus suscipiendis " (*Postulata Episc. Neapolitanorum*, pars II, cap. III, § XLVIII; *Enchiridion de Statibus Perfectionis*, n. 217, p. 197).

fuerit et ordinaverit ut iure meritoque supra ipsum, aedificium ecclesiasticae disciplinae, tamquam supra unum ex angularibus lapidibus superaedificare voluerit. Hinc, in primis status publicus perfectionis inter tres praecipuos ecclesiasticos status recensitus fuit, atque ex ipso Ecclesia secundum personarum canonicarum ordinem gradumque unice petivit (c. 107). Res sane digna quae attente ponderetur: dum alii duo canonicarum personarum ordines, scilicet clericorum et laicorum, divino iure, cui ecclesiastica adiungitur institutio (cc. 107, 108, § 3), ex Ecclesia petuntur, quatenus ipsa est Societas hierarchice constituta et ordinata; haec media, inter clericos et laicos, religiosorum classis, quae utrisque clericis et laicis communis esse potest (c. 107) *ex arcta peculiarique relatione ad Ecclesiae finem, sanctificationem nempe, efficaciter, rationibusque adaequatis prosequendum*, tota desumitur ".[85]

IV. - Radices intrinsecae libertatis Statuum Perfectionis a potestate Ordinarii loci

1) Unde oriantur obiectivae exigentiae ad congruam libertatem Statuum Perfectionis a potestate Ordinarii loci

A functione supernaturali quam exercent in Ecclesia pendet ergo iuridicus locus Statuum Perfectionis in ipsa; istiusmodi autem iuridicus locus, quatenus non coincidit cum functione explenda in unaquaque dioecesi, congruam postulat libertatem eorundem Statuum Perfectionis a potestate dioecesana. Hoc sane iam ex parte innuitur ab iis quae supra recolimus de Statibus Perfectionis prout evadunt *vires theologico-canonicae Ecclesiae Universalis*. Ut vero haec consequentia aliquantisper illustretur, videtur haec praecipue consideranda esse:

a) Alia est quaestio de habitudine iuridica Ordinarii loci ad statum religiosae perfectionis acquirendae, *in abstracto*, alia quaestio de habitudine iuridica eiusdem Ordinarii loci ad concretas atque canonice legitimas formas huius Status, seu ad varias categorias in quibus distribuuntur Religiones, Societates vitae communis, Instituta Saecularia. Equidem, status religiosae perfectionis acquirendae, utpote publice declaratus agnitusque status assequendi specialibus mediis ab Ecclesia determinatis perfectaque ratione ipsum *finem christianum*, necessario subordinatur Sacrae Hierarchiae.

b) E contra, formae concretae atque canonice legitimae status religiosae perfectionis acquirendae, quod attinet ad habitudinem ad Ordinarium loci, triplici ex capite specificantur; scilicet:

α) *a distinctione Superioris Interni a Superiore Externo;* nam illico scatet aliam esse habitudinem « Instituti Religiosi » ad Ordinarium loci qui esset

[85] Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*; AAS., XXXIX, 1947, p. 116.

una simul Superior Externus et Internus,[86] aliam habitudinem ad Ordinarium loci qui sit tantummodo Superior Externus;

β) *a distinctione extensionis, dioecesanae nempe vel pluridioecesanae* « Instituti Religiosi », nam alia manifesto est habitudo ad unum Ordinarium loci, alia ad plures Ordinarios locorum;

γ) *a distinctione Statuum Perfectionis in laicales et clericales;* nam eo ipso quod a Iure Canonico demandatur Superioribus Internis etiam institutio clericalis sodalium, ob arctam dependentiam vitae clericalis a vita christiana, necessario exsurgit quaedam autonomia in antedictis Superioribus Internis ad consulendum etiam vitae christianae subditorum, ad cuius curam, caeterum, prono alveo feruntur ab ipsorum dignitate sacerdotali.[87]

c) Proinde:

α) sermo de relationibus iuridicis inter Ordinarium loci et Status Perfectionis nequit logice incipere a declarata omnimoda subiectione eorundem Statuum Perfectionis Ordinario loci, sed a consideratione loci iuridici, qui,

[86] Haec autem hypothesis est contraria vigenti disciplinae Codicis I. C. V. LARRAONA Arc., *Commentarium Codicis I. C., De Religiosis*, in CpR., II (1921) p. 106 et V (1924) pp. 148-149. " Potestas Ordinarii est perfecta in suo genere, non tamen *formaliter interna* sed externa et limites habet *absolutos* in regulis iuris, *relativos* quoad Congregationes pluridioecesanas, in iure pari aliorum Ordinariorum " (*ibid.*, pp. 148-149). V. tamen supra, in nota 59, sententia P. Agathangeli a LANGASCO.

[87] Ergo, etsi aliqua hypothetica lege praeciperetur omnes religiones quae nunc sunt in Ecclesia, sublatis omnibus *positivis* subductionibus, reduci ad maximam possibilem subiectionem potestati Ordinarii loci, adhuc tres radices seu fontes libertatis semper superessent, scilicet:

1) libertas exigita a distinctione Superioris interni a Superiore externo;

2) libertas exigita ab extensione pluridioecesana;

3) libertas postulata a charactere clericali religionis.

Inde venit, ut abstractione facta positivarum subductionum, quod attinet ad libertatem ab Ordinario loci, religiones quattuor categorias efformarent:

1) religiones monodioecesanas laicales,
2) religiones monodioecesanas clericales,
3) religiones pluridioecesanas laicales,
4) religiones pluridioecesanas clericales.

Habita autem ratione (4) privilegii exemptionis, necnon (5) aliqualis differentiae quoad subiectionem Ordinario loci canonice inductae inter religiones laicales virorum et mulierum, radices seu fontes libertatis in vigenti disciplina sunt quinque. Ex his ergo quinque fontibus oritur subsequens schema, in quo ex praescriptis Codicis I. C. distribui debent religiones, quod attinet ad libertatem a potestate Ordinarii loci:

I. - In Religionibus a iure (Can. 615) vel speciali concessione (Can. 618, § 1) *exemptis* (Can. 488, 2°), distingui debent:

1) Ordines Clericales,
2) Congregationes Clericales Exemptae,
3) Ordines Laicales Virorum,
4) Moniales, quae ex praescripto constitutionum sunt sub iurisdictione Superiorum Regularium (Can. 500, § 2) necnon s. d. *Sorores Externae* quae " illius Ordinis sunt ad quem Monasterium pertinent cui incorporantur " (LA PUMA V., in CpR., XII [1931] p. 426).

II. - In Religionibus *Iuris Pontificii non-exemptis*, distingui debent:

1) Congregationes Clericales I. P.,
2) Congregationes Laicales Virorum I. P.,
3) Congregationes Mulierum seu Sororum I. P.,
4) Moniales quae Ordinario loci vel Apostolicae Sedi immediate subiiciuntur (cfr. Can. 615, coll. cum Can. 512, § 1, 1°).

III. - In Congregationibus *Iuris Dioecesani*, distingui debent:

1) Congregationes Clericales I. D.,
2) Congregationes Laicales Virorum I. D.,
3) Congregationes Laicales Mulierum seu Sororum I. D.

NB. - Specialis consideratio fieri debet de conditione iuridica Congregationum Pluridioecesanarum, quamvis nondum pervenerint ad gradum Congreg. Iuris Pontificii (Can. 495, § 2).

abstractione facta cuiusvis privilegiariae subductionis a potestate Ordinarii loci, in Iure Canonico agnoscitur formis concretis Statuum Perfectionis. Atque revera, etiam maxima subiectio Statuum Perfectionis Ordinario loci, quae inest Statibus Perfectionis monodioecesanis, exprimitur hac formula (Congregatio est « plane subiecta »): « *ad normam iuris* » (Can. 492, § 2) (divini et ecclesiastici);[88]

β) in consideranda positiva libertate quam Codex Iuris Canonici agnoscit Religiosis Exemptis apte distingui debet illa portio libertatis qua tam « Exempti » quam « Non-Exempti » necessario egent ut congrua ratione proprium religiosum finem assequi, seu propriam functionem publice in Ecclesia explere valeant.

Expedit autem in singulas radices intrinsecas libertatis Statuum Perfectionis ab Ordinario loci, profundiorem, prout res fert, instituere investigationem, ad detegendam vim seu exigentiam ad libertatem ex his radicibus promanantem, ipsamque componere cum integro Systemate Canonico.

2) Potestas Superiorum Internorum est una simul ordinatum vehiculum libertatis Religionum ab Ordinario loci et medium strictioris disciplinae sodalium religiosorum

Ex his quae supra dicta sunt circa locum iuridicum quem Religiones, Societates vitae communis et Instituta Saecularia obtinent in Ecclesia, aperte eruitur « publicitatis » Statibus Perfectionis obvenientis nucleum agnoscendum esse in « ecclesiasticitate » muneris Superiorum Internorum (Can. 1308, § 1 etc.). Adnotavimus insuper Superiorem Internum, cum ne quidem in Religionibus Monodioecesanis evadat Vicarius vel Delegatus Episcopi, necessario propriam sortiri competentiam, distinctam a competentia Superioris Externi, i. e. Ordinarii loci. Dependentia autem religiosorum a Romano Pontifice, etiam qua Superiore Supremo, bene illustrat iam factas vel in posterum faciendas subductiones « Religiosarum Familiarum » ab Ordinario loci, ad consulendum

[88] " Hinc, nisi in casibus exceptis (cfr. cc. 493, 494, § 1; 495, 498, 506, § 4; 510, 512, § 1, 2°; 517, § 1; 533, § 1, 1°; 534, § 1; 535, § 3, 1°; 547, § 4; 554, § 1; 604, § 1; 618, § 2; 622, § 2; 638, 647, § 1; 650, § 2, 1°; 652, § 1), integrum ius religiosum his Congregationibus (Iuris Dioecesani) ita applicatur ut ita ex hac integra applicatione quae a Codice regulantur subducta sint omnino a potestate Ordinariorum et S. Sedi reservantur, non aliter ac reservantur pro aliis Congregationibus et Religionibus Iuris Pontificii " (Larraona Arc., *Commentarium Codicis I. C., De Religiosis*, in CpR., V [1924] p. 148). " Denique potestas Ordinarii non maior generatim dicenda est, relate ad Congregationes dioecesanas, quam ipsa sit quoad alias personas morales ab ea plene dependentes, ex. gr. capitula, confraternitates, etc. ac proinde sicut in interna autonomia harum personarum potestas O. normaliter limites invenit, ita ut abuteretur sua eminenti potestate Ordinarius sese immiscendo, absque vera necessitate, in vita ordinaria harum personarum, seseque aliquo pacto substituendo illarum Superioribus seu Directoribus, ita pariter excederet si abque ratione sufficienti, praeterquam in casibus a iure praevisis, in regimine et directione intervenire vellet Congregationum dioecesanarum " (*ibid.*, p. 149).

ordinato exercitio peculiaris functionis exercendae ab unaquaque categoria « Religiosarum Familiarum » in Ecclesia.

Superest ut hic tandem adnotemus mensuram libertatis concessae unicuique « Familiae Religiosae » manifestari, praeterquam negotiis quae reservantur Sanctae Sedi, potestate obvenienti Superioribus Internis, quippe quae secumfert limitationem competentiae Ordinarii loci. Sed haud minoris momenti est adnotare libertatem « Institutis Religiosis » agnitam, a iure vel speciali concessione, non pervenire directe singulis sodalibus sed societati, et quidem non ut singuli sodales prae caeteris christifidelibus magis liberi reddantur a potestate Ordinarii loci, sed ut in societate ab Ecclesia approbata, adaequataque libertate donata, ad « ecclesiasticum » finem huius Societatis tendere valeant. Imo, supra memorata dependentia exercitii ministeriorum sacerdotalium a mancipatione religiosa in religiosis sodalibus, atque infra illustranda connexio vitae christianae cum vita sacerdotali et religiosa, clare innuunt dependentiam sodalium religiosorum, etiam in iis quae sunt vitae christianae, a Superiore Interno, longe superare ordinariam subiectionem christifidelium potestati Ordinarii loci. Scilicet, cum quidquid libertatis in Iure Canonico conceditur « Institutis Religiosis » rationem essendi habeat in speciali ratione qua in Statibus Perfectionis sodales tendunt ad ipsum finem Ecclesiae, cuilibet exemptioni semper respondet conrelativa concessio potestatis Superioribus Internis, seu translatio subiectionis sodalium ab ordinaria hierarchia ad specialem hierarchiam internam; potestas vero dominativa, servatis servandis, arctiorem reddit subiectionem sodalium Superioribus Religiosis etiam in iis quae ad vitam christianam vel sacerdotalem pertinent. Ita ergo, cum " Summus Pontifex, ut in universam Ecclesiam, ita in unamquamque dioecesim et in singulos christifideles ordinariam et immediatam potestatem " habeat, plane constat concessis exemptionibus, systematicis vel partialibus, " primariae a Deo latae legi, qua clerici et laici Episcopi regimini subesse debent, etiam ad religiosos exemptos quod attinet *satis superque* obtemperatum esse ac denique Christi voluntati et statuto utriusque militiae clerum pari respondere obsequio ".[89]

3) Distinctio inter regimen internum et regimen externum Statuum Perfectionis non coincidit cum distinctione inter Superiores Internos et Superiores Externos

Antequam procedamus ad perpendendas exigentias ad libertatem Statuum Perfectionis promanantes ex aliis duabus radicibus intrinsecis eiusdem libertatis, ab extensione nempe pluridioecesana atque a charactere clericali Instituti, iuvat adnotare distinctionem inter Superiores Internos et Externos, quamvis radicaliter respondeat obiectivae distinctioni negotiorum Statuum Perfectionis, quorum altera, utpote ad vitam religiosam immediate pertinentia,

[89] S. P. Pius XII, Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, p. 29.

interna, altera, per oppositionem, *externa* dici valent, revera non procedere ab ista divisione negotiorum, sed, e contra, ipsam esse quae locum dat geminae locutioni: « regimen internum », et « regimen externum ». Scilicet: non sunt duae provinciae regiminis Statuum Perfectionis quae determinant distinctionem inter Superiores Internos et Externos, sed vicissim; patet enim ubi Ordinarius loci hypothetice esset una simul Superior Religiosus seu Internus, nullam de facto dari distinctionem inter regimen internum et externum, quamvis quoad definita negotia distingui valerent ea quae Ordinarius regeret qua talis, ea, e contra, quae ab ipso dependerent, qua Superiore Religioso.

Insuper notari debet neutram distinctionem, Superiorum nempe et regiminis Statuum Perfectionis, sufficere ad determinandam adamussim *positivam competentiam seu extensionem potestatis Superioris Interni* (abstractione facta, ut patet, pro dominatu Romani Pontificis in utroque regimine), ut nempe Internis internum, Externis Superioribus externum regimen ex toto demandetur (atque demandandum sit). Nam, ut iam innuimus, clariusque infra videbimus, character clericalis « Instituti Religiosi » secumfert ut Superior Internus suas partes habeat etiam in negotiis quae natura sua non pertinent ad regimen internum, ideo revera externa sunt.

Ex hucusque dictis supervacaneum est adhuc adnotare *regimen internum* non idem esse ac *regimen privatum*.[90]

4) Exigentiae extensionis pluridioecesanae « Institutorum Religiosorum » ad congruam libertatem a potestate Ordinarii loci

Manifestae differentiae inter spiritualem causam seu « interesse » « Instituti Religiosi », inter limites dioecesanos adhuc comprehensi, et causam « Instituti » iam in plures dioeceses diffusi, claram innuunt exigentiam Institutorum Pluridioecesanorum ad congruam libertatem ab Ordinario loci.

Quidquid sane excedit ambitum uniuscuiusque dioeceseos in quibus isti Status Perfectionis suas domos habent, seu quod pertinet ad *totum Institutum*,[91] necessario subducitur a potestate Ordinarii loci, ac consequenter comprehenditur in sphaera regiminis interni; ut, v. gr., sunt negotia quae natura sua, vel ex approbatis Constitutionibus, reservantur Superiori Supremo.

Neminem vero fugit praeter ista negotia obiective vel positive interno regimini reservata, alia quidem adesse quae ita respiciunt spiritum uniuscuiusque

[90] Cfr. Fogliasso Aem., *Introductio in vigentem disciplinam* etc., pp. 9-11.

[91] Pro omnibus religionibus pluridioecesanis valet haec declaratio Em.mi Card. Arc. Larraona: " Reguntur inde, ut patet, non solum regimine *particulari*, quod singulas domos respicit, sed etiam regimine *universali* quod *corpus integrum* complectitur. Hoc regimen universale, quod unum est et unum debet esse si *compago, vigor, ratio* ipsa essendi et existendi in his Congregationibus conservari volunt, dioeceses singulas praetergreditur et *qua tale*, sive respiciat integram Religionem sive partes ipsius immediatas (Provincias, etc.) magna ex parte *ex natura rei* [...] ab Ordinariis locorum indipendens est " (*De potestate dominativa publica in Iure Canonico*, n. 10, *a*), in « Acta

Familiae Religiose, ut revera ex iis exsurgat harum Familiarum Religiosarum peculiare *Institutum* (prout nempe hoc verbum non definitam Societatem sed specialem rationem denotat servandi evangelica consilia ut v. gr. celeberrimum « Institutum Societatis Jesu »), ideoque singulas quoque domos tangant, ac proinde Ordinarius loci mutare nequeat.

Atqui revera modus quo Codex I. C. in Can. 495, § 2 consulit conditioni iuridicae istorum Institutorum quae iam pluridioecesana evaserunt, quin nondum gradum Instituti Iuris Pontificii attigerint, valde sapit praecariae providentiae iuridicae, cuius solutio demandatur concedendo *Decreto laudis*. Inde merito Em.mus Card. Larraona agens de potestate Ordinarii loci in haec Instituta, asserit quod ea " nec iure accurate definitur nec fere valet sub hoc respectu iuridico, limitibus certis ac fixis circumscribi, ac proinde ut unitas regiminis, spiritus et ministeriorum conservari possit, ex parte Ordinariorum maxima prudentia ac moderatione opus est in exercenda eorum potestate, semperque etiam supposita bona voluntate, praedicta pericula imminebunt et quidem eo maiora ac frequentiora quo plures erunt dioeceses ad quas extendatur Congregatio ".[92]

5) Exigentiae characteris clericalis « Instituti Religiosi » ad congruam libertatem ab Ordinario loci

Superest ut nostra consideratio feratur ex professo in peculiares exigentias ad libertatem ab Ordinario loci promanantes ex charactere clericali « Instituti Religiosi », iam necessario innutas in superiore investigatione. Equidem, iam adnotavimus ratione mancipationis (non dignitatis!) religiosum clericum, prius *religiosum*, dein *clericum* esse, quia structura coenobitica, seu dependentia a Superiore Interno Statuum Perfectionis (quod ex iuris praescripto, est elementum *essentiale*, *commune* omnibus Statibus Perfectionis, veluti satisfactio quam sodalis praebet Ecclesiae suae authenticae assecutionis status christianae perfectionis), excludit ut clerico, *qua tali* (ideo servitio animarum mancipato, sub obedientia Episcopo) *accedat* vinculum iuridicum religiosae perfectionis acquirendae. Scilicet: Ius Canonicum cum « clericum vagum » merito excludat, ipsum agnoscit " vel alicui dioecesi, vel alicui religioni, adscriptum " (Can. 111, § 1), i. e. habentem ut Superiorem immediatum aut Episcopum, aut « Superiorem Internum ». Etiam in Institutis Saecularibus Clericalibus quae forte

Congressus Iur. Intern., Romae, 12-17 nov. 1934 », vol. IV, p. 153. Circa legitimam extensionem huius declarationis quam A. hic facit directe pro Congregationes Clericalibus I. P., aliis Religionibus Pluridioecesanis, v. *O. c.*, n. 5, pp. 6-7).

Cfr. Motu Proprio *Primo feliciter elapso*, n. IV; AAS., XL, 1948, p. 17.

[92] *Commentarium Codicis I. C., De Religiosis*; CpR., V [1924] p. 144. Cfr. etiam Wernz-Vidal, *De Religiosis*, Romae, 1933, n. 397, p. 420; Muzzarelli Fr., S.S.P., *Tractatus canonicus de congregationibus Iuris Dioecesani*, Romae, Albae Pompejae, n. 102, pp. 93-94, et nota 27.

admittantur ut sint tantum monodioecesana, Superior Internus esset saltem necessarius intermediarius inter Ordinarium loci et sodales, ac vicissim.

Pro sodalibus vero aliorum Institutorum Saecularium (atque a fortiori Societatum vitae communis), ut iam recolimus, vinculum inter sodales (laicos et clericos) et Institutum tale esse debet ut " sodalis se totum Instituto tradat, et Institutum de Sodali curam gerat atque respondeat ".[93]

Ergo, quamvis aliae non essent positivae normae ad determinandam competentiam Superioris Interni « Institutorum Religiosorum » Clericalium, ex antedictis principiis iam scateret huiusmodi Superiorem Internum saltem evadere necessarium intermediarium inter suos clericos et Ordinarium loci ac vicissim; quod, ut patet, per se iam secumferret quandam limitationem in relationibus inter Ordinarium loci et antedictos clericos.[94]

Ut huius rudimentalis conclusionis sensus aperiatur, sufficit perpendere valorem praescripti " de sodali curam gerat atque respondeat " *Legis peculiaris pro Institutis Saecularibus*, nuper citati, quod a fortiori valet pro Religionibus et Societatibus Vitae Communis Clericalibus; in eo nempe aperte agnoscuntur ius et officium Superioris Interni regendi *nomine Instituti* (non ergo nomine Episcopi, perinde ac Rector Seminarii Dioecesani) omnia quae efformant vitam clericalem subditorum sacerdotum aut candidatorum ad sacerdotium.

Cum autem istiusmodi negotia intime connectantur cum negotiis vitae christianae, prono alveo venit ut « cura » subditorum suscipenda a Superiore Interno sese extendat etiam ad vitam christianam, i. e. ut subditi, qua religiosi, qua fideles, et qua clerici, ipsum immediatum Superiorem habeant.[95] Atqui de facto, animadverti debet Codicem I. C. pro Religionibus Laicalibus, sive virorum, sive mulierum, unum tantum praecipere confessarium ordinarium (Cann. 528, 520, § 1), quippe quod vi sui muneris in istis Religionibus evadit magister spiritus communitatis, atque si plures essent confessarii ordinarii exsurgere posset pluralitas « directionis » (*indirizzo*), quod sane valde afficeret necessariam unitatem communitatis. E contra, pro Religionibus Clericalibus, cum munus magistri spiritus, quod attinet ad communem « directionem » spiritualem communitatis (suos tamen effectus producentem etiam in vita spirituali uniuscuiusque sodalis) exercere possit a Superiore Interno,[96] Codex I. C.

[93] *Lex peculiaris Institutorum saecularium*, Art. III, § 3, 2°; AAS., XXXIX, 1947, p. 121.

[94] V. supra, nota 83.

[95] Hinc videtur ab integra veritate deficere principium circa habitudinem Religiosorum Iuris Pontificii ad Ordinarium loci hoc modo expressum: istos Religiosos (ergo etiam sodales Congr. Cleric.) subdi Ordinario loci qua *fideles*, non autem qua *religiosos*, iis exceptis in quibus ius ipsum eos Ordinarii potestati submittit (cfr. Goyeneche S., C.M.F., *De Religiosis*, n. 17, *c*), p. 31).

[96] Cfr. *Statuta Generalia* Const. Ap. *Sedes Sapientiae* adnexa, Art. 28, § 2, 8°.

Fere supervacaneum est adnotare istiusmodi munus nullo pacto confundi posse cum munere Directoris spiritus seminariorum, de quo in Canone 1358. Equidem praeter expressum fontem Canonis 588, i. e. Const. Ap. *Cum ad regularem* S. P. Clementis VIII (§ 8), in qua sane agitur de " directione ac regimine Superioris, qui eas qua-

plures mandat deputandos confessarios ordinarios (Can. 518, § 1). Insuper, dum omnes Superiores Interni " districte vetantur personas sibi subditas quoquo modo inducere ad conscientiae manifestationem sibi peragendam " (Can. 530, § 1), quin vero subditi prohibeantur quominus libere ac ultro animum suum Superioribus aperiant, imo expediat " ut ipsi filiali cum fiducia Superiores adeant ", ut autem haec animi aperitio protrahatur usque ad exponenda " dubia et anxietates conscientiae ", Codex exigit ut Superior sit sacerdos (Can. 530, § 2).[97]

Aliis verbis: dignitas sacerdotalis Superiorum « Institutorum Religiosorum » Clericalium efficit ut Ius Canonicum possit istis Superioribus aliqua committere quae, e contra, in « Institutis Religiosis » Laicalibus necessario reservata manent Ordinario loci, aut nonnisi specialibus providentiis iuridicis demandantur aliis Superioribus sacerdotio praeditis.[98]

6) **Conclusio: alia extensio obiectiva, alia extensio iuridica provinciae Interni Regiminis « Institutorum Religiosorum »**

Hisce breviter exploratis, iam compleri potest incepta illustratio regiminis interni « Institutorum Religiosorum », quod caeterum schematice tantum absolvimus.

a) Regimen Internum « Institutorum Religiosorum » in primis efformant ea negotia quae Societas inaequalis seu hierarchica, publice agnita in Ecclesia, per se ipsam peragere debet ut sibi propositum atque publice agnitum finem assequi possit. V. gr. intelligi nequit Superiorem Statuum Perfectionis qui non posset suis subditis explenda munera adsignare, quia hoc ab Ordinarii loci

litates habeat, quibus novitiorum magistrum praeditum esse oportere dictum est " (*Codicis I. C. Fontes*, vol. I, p. 362), peremptorium argumentum pro diversitate duorum munerum invenitur in praescripto Instructionis *Quantum Religiones* S. C. de Religiosis, diei 1 dec. 1931, in quo edicitur: " Ad certius obtinendum (iudicium pro admissione sodalium ad ordines) *testimonium* (Superiores) *exquirant Magistri spiritus* aliorumque... " (AAS., XXIV, 1932, p. 79), quod profecto praecipi nullo modo potuisset si munus istiusmodi Magistri spiritus idem esset ac munus Directoris spiritus seminariorum. Cfr. P. Agathangelus a Langasco, O.F.M. Cap., *De regimine domus studiorum in religione clericali*, in « Ius Pontificium », XVIII (1938) pp. 118-131; XIX, pp. 55-69, 191-201; Fogliasso Aem., *Directio spiritualis et exigentiae hodiernae vitae religiosae*, in « Salesianum », XIV (1952) pp. 246-247, nota 43; cfr. etiam *Ratio conscientiae et directio spiritualis in statibus perfectionis*, in « Acta et Documenta Congr. Gen. de Statibus Perf. », vol. II, p. 680, nota 5; Pugliese Aug., *Constitutio Ap. «Sedes sapientiae »* etc., n. 36, in « Apollinaris », XXIX (1956) pp. 339-340.

[97] Cfr. Fogliasso Aem., *Directio spiritualis et exigentiae hodiernae vitae religiosae*, in « Salesianum », XIV (1952) pp. 245-247, et *Ratio conscientiae* etc., in « Acta et Documenta Congr. Gen. de Statibus Perf. », vol. II, pp. 678-680.

[98] Merito igitur Em.mus Card. Arc. Larraona ex summa iurium quae Codex I. C. agnoscit Superioribus Religionum Clericalium infert: " satis clarum (apparere) Codicem supponere exemptionem Congregationum Clericalium a Parocho " (*De potestate paroeciali relate ad Religiosos*, in CpR., VIII [1927] p. 39). Sed haec exemptio a potestate paroeciali rationem quoque habet independentiae ab Ordinario loci, eo sane sensu quod istiusmodi exemptionem istae Congregationes habent a iure, non a concessione Ordinarii loci, de qua in Can. 464, § 2.

dispositione dependeret; vel, quod idem est, quia Ordinarius loci posset, pro suo iudicio, commissa munera mutare.

b) Ita pariter, in provincia Regiminis Interni « Institutorum Religiosorum » videntur per se comprehendenda illa negotia quae etsi nullam habeant proportionem cum societaria [99] assecutione perfectionis christianae, ideo non sint natura sua « religiosa », sed tantum ratione potestatis dominativae, atque nonnumquam ratione voti obedientiae, ad normam Constitutionum uniuscuiusque « Instituti Religiosi », trahi possunt ad sphaeram observantiae religiosae. V. gr. tantum Superiores Interni, servatis servandis, decernere possunt mensuram qualitatemque dapum quae in mensa communitati parandae sunt, ordinem quo perfici debeant varia munia subditis praecepta, etc. Haec sane illa negotia sunt quae ab aliquibus AA. distinguuntur a massa potestatis dominativae, atque censentur obiectum, saltem immediatum, potestatis *domesticae* seu *eoconomicae*.[100]

c) Necessaria autem habitudo Episcoporum ad « vitam religiosam » ideoque ad regularem observantiam « Institutorum » quae sunt in dioecesi, efficit ut, etiam quoad supramemorata negotia Interni Regiminis, Episcopus suas, iure definiendas, partes habere possit.

Clare proinde consequitur locutionem: *Regimen Internum* non esse synonymon locutionis: *competentia Superioris Interni*, ideoque tantum positivas normas canonicas aptos limites apponere posse inter provincias interni et externi regiminis « religiosorum ».

d) A potestate Ordinarii loci abiudicanda, ideoque comprehendenda sunt in provincia interni regiminis, quae natura sua *polidioecesana* sunt.

e) Tandem, obiectiva praecedentia quam mancipatio vitae religiosae obtinet supra exercitium ministeriorum sacerdotalium, necnon intima connexio vitae christianae cum vita clericali et cum vita religiosa, logice expostulant ut positive determinentur partes Superioris Interni Sacerdotis quoad vitam clericalem et christianam subditorum.

Nunc vero, haec postrema negotia, etsi qua « non-religiosa », tribuenda viderentur Regimini Externo, ita ut, etiam abstractione facta exemptionis

[99] Dicimus: « cum *societaria* assecutione », quia in compertis est *singulum* christifidelem posse omnia peragere ex fine supernaturali (cfr. Iª IIªe, q. 18, a. 9), ergo, a fortiori, hoc perfici potest a sodali Statuum Perfectionis, studio perfectionis christianae.

[100] Cfr. Raus J. B., C.SS.R., *De sàcrae oboedientiae virtute et voto, secundum doctrinam D. Thomae et S. Alphonsi, iuxta Normas ac Codicem I. C.*, Lugduni ac Lutetiae P., 1923, nn. 63-73, pp. 109-126.

Equidem, Religiones sunt societates quae exsurgunt quidem in Ecclesia, at, non obstante charactere supernaturali istiusmodi societatum, potestas quae in ipsas exercetur in primis respondet iuri naturali (cfr. Larraona Arc., *De potestate dominativa publica*, in « Acta Congressus Iur. Intern., Romae, 1934 », vol. IV, p. 148, nota 3).

stricte dictae,[101] dicendum esset hos Superiores Internos Sacerdotes partes habere in regimine externo subditorum, tamen, propter supra memoratam praecedentiam mancipationis religiosae supra vitam clericalem, congrius videtur has partes quoad vitam clericalem et christianam religiosorum, positivis normis canonicis[102] Superioribus Internis concreditas, considerandas esse provinciae regiminis interni, cuius sane limites extenduntur huiusmodi praescriptis Iuris Canonici.

V. - Exemptio Religiosorum in systemate Iuris Canonici

Hucusque egimus de radicibus intrinsecis libertatis Institutorum Religiosorum ab Ordinario loci, seu de rationibus promanantibus ex obiectivis exigentiis structurae coenobiticae vitae « religiosae » imperatae in vigenti iure canonico, extensionis pluridioecesanae atque legitimae et systematicae coniunctionis vitae clericalis (et consequenter, vitae quoque christianae) cum vita « religiosa ».

Haec autem investigatio quae per se iam subaudit ut prae oculis habeantur historicae vicissitudines Statuum Perfectionis (praesertim: « organizatio » pluridioecesana atque publice agnita coniunctio vitae clericalis cum vita religiosa); perfici debet expressa consideratione illius medii iuridici quo Ecclesia consuluit conciliandis exigentiis libertatis Religiosorum cum potestate episcopali.[103] Verum, cum nostrum non sit hic describere, ne quidem summatim, relationes iuridicas quae in vigenti disciplina intercedunt inter Ordinarium loci et Status Perfectionis, sed tantum de istis relationibus verbum facere quod attinet ad systema Iuris Canonici, considerantes nempe quomodo sive ordinariae praerogativae, sive privilegia, sive exemptiones, sive ipsum systematicum « privilegium exemptionis », respondeant principiis fundamentalibus Iuris Canonici, hic de exemptione religiosorum illa tantum tangimus quae ad nostrum definitum propositum faciunt.

[101] Cfr. iustificatio distinctionis inter stricte atque late dictam exemptionem Religiosorum, in Fogliasso Aem., *Introductio* etc., pp. 53-59.

[102] V. supra, n. IV, 5, pp. 541-543.

Cum agitur de Congregationibus Clericalibus Iuris Pontificii, antedicta habitudo potestatis Superiorum Religionum Clericalium quoad aliqua negotia clericalem christianamque vitam respicientia ad regimen internum, bene prae oculis haberi debet in exegesi nonnullorum canonum in quibus aliquod negotium tribuitur quidem explendum Ordinario, at si hoc nomine *in istis casibus* necessario intelligendus esset Ordinarius loci, Codex I. C. sibimetipsi contradiceret, quippe quod in Can. 618, § 2, 2°, in quo sancitur libertas systematica Religionum I. P. quoad regimen internum (clausula analoga ei quae invenitur in Can. 615) peremptorie statuitur huic principio derogari tantum in « casibus in iure expressis ».

Circa hanc quaestionem, v. Larraona Arc., *An Superiores maiores Congregationum clericalium non exemptarum, possint in aliquibus casibus venire, tam in Codice quam in legislatione post Codicem condita, nomine Ordinarii?*, in CpR., IV (1923) pp. 113-119; v. etiam Fogliasso Aem., *O. c.*, pp. 153-154.

[103] " Ad normam iuris canonici religiosi exempti Episcopi loci potestati subsunt, *prout episcopale munus perfungendum et animorum rite ordinanda curatio requirunt* " (S. P. Pius XII, Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, p. 28).

1) Non omnia quae continentur in privilegio exemptionis notam deferunt privilegiariae concessionis

In primis, sedulo adnotandum est circa conceptum exemptionis religiosorum, praesertim quod attinet ad locutionem: *exemptionis privilegium*, adhibitam in Cann. 500, § 1 et 618, § 1, quamvis in eo emineat respectus privilegiariae concessionis libertatis, praetermitti non posse considerationem « partis » seu portionis providentiae iuridicae quae procedit ex obiectiva exigentia Religionum Exemptarum ad quandam libertatem, iuxta nuper dicta de tribus radicibus intrinsecis libertatis Statuum Perfectionis.

Haec sane consideratio illico ante oculos ponit in privilegio exemptionis religiosorum quaedam ob antedictam exigentiam immutabilia, alia, e contra, ob congruas rationes, mutationi obnoxia esse.

At in hac quoque altera provincia instituti iuridici exemptionis religiosorum distinctio inducenda est inter illa privilegia quae persistentibus rationibus « convenientiae », ut dicitur, a quibus determinata sunt, viderentur per se conservanda, et alia privilegia quibus ex mutatis rerum ecclesiasticarum adiunctis videretur iam deesse solidum fundamentum ipsorum perseverantiae in legislatione canonica.

Iuris Canonici enim est personarum, praesertim moralium, exigentiis ita consulere ut ipsae proprium finem publice agnitum consequi possint non modo *absolute*, sed *bene*; aliis verbis: Ius Canonicum non unam tantum strictam necessitatem, sed etiam « finis necessitatem », i. e. *utilitatem*, perpendit.[104] Quapropter, sicut v. gr. Ordinarii locorum, praeter facultates per modum legis concessas, alias regulariter obtinent *facultates habituales* (Can. 66), ita Superiores Religionum Clericalium Exemptarum v. gr. iurisdictionem ad audiendas confessiones, praeterquam pro professis ac novitiis (qui iuxta Can. 615 exempti sunt), habent, atque, servatis servandis delegare valent, pro iis quoque qui in religiosa domo (ad normam Can. 514, § 1) diu noctuque degunt causa famulatus aut educationis aut hospitii aut infirmae valetudinis (Cann. 873, § 2 et 875, § 1); fruuntur iure concedendi, eadem extensione, facultatem concionandi (Can. 1338, § 1); item facultatem habent dispensandi a votis non reservatis (Can. 1313, 2°), etc.

In analysi instituti privilegii exemptionis non debet insuper praetermitti consideratio traditionalis observantiae iurium acquisitorum in Legislatione Canonica; equidem si haec observantia extenditur etiam ad iura libertati Ecclesiae onerosa (cfr. Cann. 1450, § 1 et 1451), non videtur cur ab hac norma recedendum esset quoad privilegiarias concessiones factas Religiosis decursu saeculorum, receptasque in Codice I. C.

[104] Cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 1.
Cfr. Const. Ap. *Provida Mater Ecclesia*, ubi expresse quoad Societates vitae communis, at evidenter qua communis ratio Ecclesiae quoad

2) Convenientia formulae qua in Codice I. C. conceditur privilegium exemptionis

Hisce praelibatis, iam ad trutinam revocari potest extensio privilegii religiosorum, seu formula qua in Codice I. C. conceditur privilegium exemptionis, habita ratione totius systematis Iuris Canonici.

Quaeri enim potest cur Codex I. C. quasdam Religiones (Ordines nempe, *generali iure*, Congregationes vero *speciali concessione* privilegii exemptionis; Cann. 500, § 1; 615, 618, § 1) liberas declaret ab Ordinarii loci potestate hac systematica formula: " a iurisdictione Ordinarii loci subductas " (Can. 488, 2º), seu (semper) exemptas, " praeterquam in casibus a iure expressis " (Can. 615).

Equidem, prima fronte subsequens clausula: " praeterquam in casibus a iure expressis " videtur minoris ponderis praecedenti declaratione: " a iurisdictione Ordinarii loci subducta ", unde in animo facile oriri potest cogitatio seu « impressio » hanc declarationem radicitus afficere iurisdictionem Episcoporum, quae tantum « exceptionaliter » (i. e., iuxta hanc « impressionem », in casibus a iure expressis) superest, seu « salva fit » a « totali » destructione.

Nunc vero, etsi formula qua conceditur in Codice privilegium exemptionis Religiosorum, prorsus specificata a subsequenti clausula « praeterquam » etc., practice resolvatur in quandam summam privilegiorum ac exemptionum (quorum nonnulla carent nota privilegiaria), ergo minime inducat omnimodam libertatem Religionum Exemptarum a potestate Ordinarii loci, videtur dicendum, quamvis alii « casus » subiectionis forte statuendi sint, antedictam formulam, adhibitam a Codice, servandam esse. Etenim, ut iam supra illustratum est, locutio *Regimen Internum* (a quo sane logicum initium habet libertas agnoscenda Statibus Perfectionis) nec habet, nec acquirere potest omnino definitum « nomen iuris », seu perfectum sensum propriae extensionis. Item, supra descripta dependentia institutionis clericalis religiosorum ab institutione religiosa atque arcta coniunctio vitae christianae cum vita clericali et cum vita religiosa (quin de mente cadat ratio *utilitatis* seu *convenientiae* in concedenda libertate Religiosorum quae strictas exigentias comitare debet) impossibilem reddunt conficere praestatutum elenchum negotiorum in quibus, ratione vel exigentiae vel convenientiae, agnoscitur Religionibus Clericalibus « Exemptis » congrua libertas ab Ordinario loci.

Quapropter in formula canonica ad agnoscendam libertatem Religionum Exemptarum nequit suscipi via contraria, declarando scilicet omnes Religiones Ordinario loci *subiectas* esse " praeterquam in casibus a iure expressis ", vel: omnes Ordines et Congregationes quibus specialiter fuerit concessum privilegium exemptionis, esse *subductas* a potestate Ordinarii loci *quoad regimen internum* et insuper in aliis casibus a iure expressis.

omnes Familias Religiosas, edicitur ipsam cum iis Societatibus egisse " magna qua gaudet animi mentisque largitate, tractuque vere materno " (AAS., XXXIX, 1947, p. 117).

Ideo revera satius fuit in Codice I. C. agnitam libertatem Religionum Exemptarum proponere *systematica subductione* [105] earundem Religionum ab Ordinario loci, positive vero determinatis casibus subiectionis seu suspensionis [106] antedictae systematicae subductionis.[107]

3) *A*) Peculiaris animadversio circa vim clausulae: « praeterquam in casibus a iure expressis » (Can. 615, § 1); *B*) An subaudiri possit religiosos exemptos subiici Ordinario loci quoad leges ab ipso datas ad consulendum ordini publico

A) Ad profundiorem intelligentiam rationalis fundamenti formulae qua Codex I. C. systematice declarat libertatem Religionum Exemptarum a potestate Ordinarii loci, iuvat recolere:

a) Ipsum verbum: *Iurisdictio*, quamvis in Iure Canonico latissime pateat,[108] revera non denotat summan totius potestatis ecclesiasticae; v. gr. ad rem nostram quod attinet, non comprehendit necessario potestatem dominativam, de qua in Can. 501, § 1. Ideo, etsi sint quaedam negotia Statuum Perfectionis quae per se sunt extra sphaeram iurisdictionis episcopalis, ne multiplicaret entia sine necessitate, Codex I. C. merito loquitur tantummodo de subductione a *iurisdictione*, quin determinet speciali declaratione negotia in quibus non modo Religiosi Exempti, sed caeteri quoque, « ipsa rei natura » [109] non subduntur potestati Ordinarii loci.[110]

[105] Notatu dignum est dum in Schemate italice confecto articulorum pro Prima Synodo Romana (*Schema di articoli preparato per la Commissione Generale*, Pol. Vat., 1959) in praeliminari articulo quo determinatur subiectio Religiosorum Exemptorum Constitutionibus Synodalibus, istiusmodi Religiosi designabantur singulari circumlocutione (" I membri del Clero regolare residenti in Roma, di qualsiasi grado *e qualunque sia il titolo di esenzione del loro Istituto*, salvo le eccezioni " etc.; *O. c.*, Art. 9, § 1, 2°, p. 6), iam in editione latina praeparatoria eorundem articulorum, ac tandem in editione promulgata, redire locutionem Codicis I. C.: " Omnes religiosi *etiam exempti*, qui Romae commorantur " etc. (*Prima Romana Synodus*, A. D. MDCCCCLX, Pol. Vat., Art. 9, § 1, 2°). Nec fugere debet in antedicto Schemate italice confecto, sodales laicos, tum viros quam mulieres privilegio exemptionis fruentes (Cann. 615 et 618), implicite, seu potius involuntarie, exclusos fuisse a categoria exemptorum, de quibus in Art. 9, § 1, 2°; nam ibi sermo erat tantummodo de *Clero* Regulari, ideo isti religiosi exempti de facto transibant in numerum 2°: " *I Religiosi d'ambo i sessi* " etc.

Ista animadversio eo magis suum momentum habet quia in Schemate it. confecto, in Art. 9, § 2 sermo erat de Praelatis Romanis " *esenti per privilegio Apostolico dalla giurisdizione degli Ordinari* " (*O. c.*, p. 6), qui loquendi modus, instituta comparatione cum antedicta circumlocutione, posset intelligi eo sensu ut isti praelati tantum, non vero religiosi exempti, fruantur *systematica* subductione ab Ordinario loci, praeterquam in casibus a iure expressis.

[106] A *casibus* in quibus viget subiectio, seu in quibus non viget exemptio, *pro tota Religione Exempta*, distingui debent casus in quibus *pro sodalibus* Rel. Exemptarum aufertur fruitio totius exemptionis: v. Cann. 616, § 1; 639; 672, § 1; 2385 coll. cum Can. 616, § 1.

Item distingui debent casus in quibus Ordinario loci conceditur aliqua potestas *generalis* in Exemptos: Cann. 616, § 2; 619; cfr. FOGLIASSO Aem., *Introductio* etc., p. 136.

[107] Cfr. tamen quae infra, n. 4, *a*) et *b*) dicuntur circa formulam qua exprimi posset haec systematica subductio.

[108] " Ut generaliter dixerim, hac potestate continetur quaecumque ad Christianam rempublicam, et in primis quae ad fidem et mores, quae ad cultum, quae ad disciplinam pertinent " (D'ANNIBALE J., *Summula Theologiae Moralis*, Romae, 1908, I, n. 92).

[109] Haec locutio adhibetur in *Prima Synodo Romana* ad denotanda negotia, in quibus, praeter

b) Verbum *Eximere* propriore significatione denotat liberationem a praeexistenti subiectione, at passim adhibetur etiam pro libertate nativa, cum v. gr. dicitur: " Nomine Pontificiae Immunitatis intelligitur omnimoda exemptio supremi Ecclesiae Pastoris a qualibet humana potestate "; [111] proinde adnotari debet etiam locutionem: " exemptio Religiosorum a iurisdictione Ordinarii loci " revera exprimere non modo liberationem a praeexistenti seu debita subiectione (i. e. ab ea dependentia quae tolli potest tantum privilegiaria providentia iuridica), sed illam quoque partem libertatis quae potest appellari *nativa*, quoad ea nempe negotia in quibus Religiosi haud necessario subduntur Ordinario loci. Ergo, etiam sub hoc respectu, habita scilicet ratione integri sensus verbi: *exemptio*, cum nempe duo termini: *exemptio* et *subductio*, non convertantur, formula systematica: " Religio a iurisdictione Ordinarii loci exempta " (seu subducta), revera est minus rigida quam prima fronte ostenditur.

c) Ideo formula iuridica Codicis I. C. (Can. 488, 40, 615), qua systematice declaratur libertas Religionum Exemptarum a potestate Ordinarii loci haud radicitus afficit — ut videretur — iurisdictionem Ordinarii loci; atque revera, aptior dicenda est aequivalenti formula qua ediceretur omnes religiosos *subiectos* esse Ordinario loci " praeterquam in casibus a iure expressis ", qui sane, iuxta hanc formulam, longiorem elenchum — si quidem integrum confici posset [112] — vigenti elencho casuum subiectionis determinarent.

Nunc autem, quidquid sit de aptiore formula qua exprimi possit voluntas Ecclesiastici Legislatoris circa libertatem qua frui debeant Religiones « Exemptae », nullum dubium est quin normae quibus in Codice I. C. promulgata fuit libertas Religionum Exemptarum a iurisdictione Ordinarii loci (Cann. 488, 4º; 500, § 1, 2º; 615), efficiant ut in vigenti disciplina subiectio religiosorum exemptorum praesumi non possit,[113] sed, ab Ordinario loci (praeterquam in casibus a iure expressis) probanda sit, ac proinde formula: " praeterquam in casibus a iure expressis ", de qua in Can. 615, sit revera peremptoria, nullaque exceptio in contrarium admitti possit. Equidem, si huiusmodi exceptio

illa expresse determinata, « religiosi etiam exempti» non tenentur Constitutionibus Synodalibus: "(Synodi constitutionibus tenentur) omnes religiosi etiam exempti, qui Romae commorantur, nisi aliud expresse cavetur aut *ipsa rei natura* postulat " (Art. 9, § 1, 2º).

Cfr. etiam Politi V., *La giurisdizione ecclesiastica e la sua delegazione*, Milano, 1937, pp. 39-41; Tirado (Victor Jesu Maria), *De iurisdictionis acceptione in iure ecclesiastico*, Romae, 1940, p. 242.

Potestas Ordinarii loci in Religiosos bene distingui potest in late dictam atque in stricte dictam (seu veram) iurisdictionem; quibus respondent late dictae exemptiones et exemptio stricte dicta (cfr. Fogliasso Aem., *Introductio* etc., pp. 46-48).

[110] Proinde, consideratis variis gradibus libertatis qui in Codice I. C. agnoscuntur variis categoriis Religionum (v. supra, nota 87), posset inferri haec descriptio communis cuique ex his subductionibus (seu stricte dictis et late dictis « exemptionibus »): " concessa libertas a potestate Ordinarii loci quoad illa negotia in quibus *possibiles* sunt relationes dependentiae Religionum ab eodem Ordinario loci " (Fogliasso Aem., *O. c.*, p. 63).

[111] Card. Ottaviani Alaphr., *O. c.*, n. 217, p. 364.

[112] V. supra, V, 2, in fine, p. 548.

[113] Cfr. Fogliasso Aem., *O. c.*, p. 137.

esset possibilis, formula Canonis 615 necessario hoc modo complenda esset: " praeterquam in casibus a iure expressis... *vel merito praesumendis* ", quod autem, ut patet, manifestam omnino induceret contradictionem in terminis.

B) « Sed contra est » quod obiicit locutio: *leges quae consulunt ordini publico*, quae primo ictu ingenitum atque indubitandum sensum praefert haud vitabilis obligationis, quare videretur leges latas ab Ordinario ad consulendum ordini publico sua natura trahere etiam religiosos exemptos ad subiectionem Ordinario loci (quoad istas leges).

Verum:

a) in primis, haud facile definiri potest adamussin definitus seu praecisus sensus quem in Iure Canonico obtinet locutio: *Ordo publicus*;

b) littera Canonis 615 excludit subintelligendam esse subiectionem Religiosorum Exemptorum potestati Ordinarii loci quoad leges dioecesanas quae consulunt ordini publico;

c) non videtur posse, sic et simpliciter, statui formula generali seu systematica, religiosos exemptos subiici potestati Ordinarii loci quoad leges ab ipso latas ad consulendum ordini publico;

d) e contra, videtur opportunum ut aptis formulis a Legislatore Ecclesiastico definiatur habitudo iuridica Religiosorum Exemptorum ad huiusmodi leges.

De singulis pauca.

a) Ipsa studia monographica circa ordinem publicum in Ecclesia,[114] seu instauratae discussiones circa genuinum sensum atque extensionem locutionis: *Ordo publicus* in Iure Canonico, bene probant notionem iuridico-canonicam legum dioecesanarum quae consulunt ordini publico (de quibus in Can. 14, § 1, 2º) " obscuritate non carere ",[115] ideoque quae sint istae leges " in specie determinari non posse ".[116]

Ergo, cum solutio practica huius quaestionis provenire nequeat tantum ex probata atque illustrata definitione *ordinis publici in Ecclesia* ab AA. proposita, quamvis fundatum sit indolem normae ordinis publici alicui legi agnoscendam non pendere ab uno iudicio seu a voluntate legislatoris,[117] videretur

[114] Sirna J., O.F.M. Conv., *De notione « Ordinis publici » in Ecclesia*, Romae, 1949; Hackett J. H., *The Concept of Public Orden*, Washington, 1959; Van Hove Alph., *Leges quae Ordini Publico consulunt*, in « Ephemerides Theologicae Lovanienses », I (1924) pp. 153-167; Le Picard R., *La notion d'ordre public en Droit Canonique*, in « Nouvelle Revue Théologique », t. 55 (1928) pp. 352-372; Kinane J., « *Peregrini* » *and the laws which take care of public order*, in « Irish Ecclesiastical Record », XLIII (1934) pp. 113-125; Hammill J. L., *The Obligations of the Traveller According to Canon 14*, Washington, 1942.

[115] Van Hove Alph., *De Legibus Eccl.*, Mechliniae, 1930, n. 215, p. 220.

[116] *Ibid.*, n. 216, p. 221.

[117] Sirma J., *O. c.*, p. 15.

aliqualiter conferre ad dubia practica auferenda praescriptum Canonis 14, § 1, 2º hac similive formula perficere: " iis exceptis quas Ordinarius loci *expresse declaraverit*, ob exigentias ordinis publici, obligare etiam peregrinos ".

Ut autem gressus fiat ad determinandum doctrinaliter sensum locutionis: *Ordo publicus*, bene prae oculis haberi debet ob diversum bonum formale Civitatis et Ecclesiae, alium et alium revera esse sensum huius locutionis in utraque societate,[118] seu ob longe maiorem *uniformitatem disciplinae* quae praesumitur vigere in Ecclesia, praesertim quod attinet ad clericos atque ad sodales Statuum Perfectionis, ideoque ob facile scandalum [119] obveniens ex inobservantia legum ecclesiasticarum quae vel omnibus fidelibus vel saltem particularibus coetibus notae sunt, fines provinciae ordinis publici in Ecclesia maxime extendi. Ideo summa quoque exigitur discretio seu moderatio tum in (hypothetice iubenda) *formali* declaratione Superioris Ecclesiastici circa notam normae ordinis publici singulis legibus agnoscendam, tum in novis condendis legibus quae, ob antedictam uniformitatem disciplinarem, fideles inducant ad praesumendum iis in legibus adesse notam nōrmae ordinis publici.

At quamvis negotium de specificatione legum dioecesanarum quae consulunt ordini publico possit revocari ad certos angustioresque limites, non ideo una simul solvitur quaestio de habitudine Religiosorum Exemptorum ad huiusmodi leges, ut infra demonstrabitur.

b) Ad ius enim conditum quod attinet, dicendum videtur ex Codice I. C. erui non posse Religiosos exemptos subiici (*iuridice*) potestati Ordinarii loci in legibus ab eodem Ordinario forte latis ad consulendum ordini publico in dioecesi. Equidem, formula Canonis 615 qua statuuntur exceptiones decretae subductioni Religiosorum Exemptorum a iurisdictione Ordinarii loci, omnino clara et peremptoria est: " praeterquam in casibus a iure expressis " (explicite vel implicite).[120]

Nec ad probandam subiectionem Religiosorum Exemptorum legibus dioecesanis quae consulunt ordini publico (in vigenti disciplina) invocari potest prima pars Canonis 20, quae utique consulit lacunae legislationis cum " certa de re desit expressum praescriptum ", non autem cum videtur deesse praescriptum *de omnibus negotiis* quae *integram et insuper haud bene definitam* provinciam iuridicam efformant; quare — etiam facta abstractione subiectionis exem-

[118] Cfr. Sirma J., *O. c.*, p. 14; Fogliasso Aem., *O. c.*, p. 139.

Cl.mus Prof. P. Fedele eo pervenit ut dicat: " *tutte le disposizioni del diritto della Chiesa possono considerarsi di ordine pubblico* " (*Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941, p. 133), quod quamvis, saltem ut sonat, verum non sit, probat autem quam magna sit extensio ordinis publici in Ecclesia.

[119] Cfr. Hackett J. H., *O. c.*, pp. 16 ss.

[120] Sedulo adnotanda est diversa vis adiectivi *expressus*, quod sane potest fieri *explicite* vel *implicite* (i. e. vel sueta aliave formula: « etiam exempti », « exemptis non exceptis », vel usu verborum *religiosi*, *religiones*, quae per se comprehendunt etiam exemptos, ut fit, v. gr. in Cann. 619, 631, § 1, etc.), et adverbii *expresse*. Cfr. Fogliasso Aem., *O. c.*, pp. 140-142.

ptorum Ordinario loci quoad huiusmodi leges — nequit peremptorie statui quaenam sint leges dioecesanae praeferentes notam normae consulentis ordini publico.

Antequam ultro procedamus in hac investigatione, non videtur supervacaneum expresse adnotare in hac nostra quaestione bene distinguendam esse obligationem *moralem* ab obligatione *iuridica* observandi leges latas ab Ordinario loci ad consulendum ordini publico a Religiosis Exemptis. Haec distinctio intuitiva ratione illustratur consideratione habitudinis PP. Cardinalium, Nuntii vel Delegati Apostolici, Metropolitae, ad leges dioecesanas consulentes ordini publico, quae, seposita quaestione de officio morali horum Praelatorum relate ad huiusmodi leges, absque dubio nequit resolvi in eorundem Praelatorum iuridicam subiectionem Ordinario loci![121]

Nunc autem, cum hic in primis agatur de investiganda obligatione Religiosorum Exemptorum observandi leges dioecesanas consulentes ordini publico, haud praetermitti potest consideratio Canonis 619 in quo statuitur quod " in omnibus in quibus religiosi (ideo etiam exempti) subsunt Ordinario loci, possunt ab eodem etiam poenis coerceri ". Etenim, si possibile quidem esset invocare primam partem Canonis 20 ad probandam subiectionem Religiosorum Exemptorum potestati Ordinarii loci in legibus ab ipso latis ad consulendum ordini publico, sequeretur eosdem Religiosos quoad omnes has leges ab Ordinario loci poenis coerceri posse; huic autem conclusioni obstat ipse Can. 20 qui excludit suppletionem cum agitur de poenis applicandis.[122]

Sed, ut patet, haec ratio respiciens consectaria poenalia promanantia ex probata subiectione tantum accedit fundamentali ac peremptoriae rationi procedenti ab omnino claro praescripto Can. 615, quo subiectio Religiosorum Exemptorum potestati Ordinarii loci nequit praesumi, sed tantum viget " in casibus a iure expressis ".

Superest ut animadvertamus subiectionem Religiosorum Exemptorum quoad leges dioecesanas consulentes ordini publico non accidi ne tunc quidem cum istae leges, abstractione facta relationis exsurgentis cum Lege Naturali ex scandalo derivanti ab inobservantia istiusmodi legum, ea tangunt quae sunt Iuris Naturalis. In compertis enim est Ius Naturale fieri una simul Ius

[121] Circa hanc quaestionem, iuvat ob oculos habere praescriptum Articuli 9, § 2 Primae Synodi Romanae: " Praelati quoque Romani, qui ex apostolico privilegio ab Ordinariorum iurisdictione sunt exempti, Episcopi Romae commorantes, et omnes qui in iure nomine Ordinarii intelleguntur (cfr. Can. 198, § 1) *synodalibus constitutionibus obsequantur* ».

[122] Insuper, prae oculis haberi debet Codicem I. C. praecipuos casus recensisse in quibus Ordinarius loci dare potest leges ad consulendum ordini publico (v. gr. Cann. 612, 804, § 3; 831, § 3; 1345 etc.; Cfr. Van Hove Alph., *Leges quae consulunt ordini publico*, in « Eph. Theol. Lov. », I [1924], p. 159 ss.; Fogliasso Aem., *O. c.*, p. 140), atque in istis canonibus, post verbum: *religiosi* semper apponi, quamvis ad redundantiam (v. supra, nota 120) clausulam « licet exempti »; quod caeterum adhuc supervacaneum est quia istae normae immediate respiciunt personas quae non sunt exemptae, atque religiosi exempti in suis relationibus cum huiusmodi negotiis, absque dubio nulla fruuntur exemptione.

Canonicum per propositionem sanctionemque factam a legitimo Superiore in Ecclesia, suamque vim, ut regulam iuridicam coercibilem obtinere tantummodo a lege ecclesiastica.[123] Ideo, ad rem nostram, ut exsurgat subiectio iuridica Religiosorum Exemptorum Ordinario loci quoad antedictas leges, necesse est ut Ius Naturale fiat norma canonica (non tantum moralis) atque insuper Suprema Auctoritas Ecclesiastica declaret istam normam canonicam, etsi dioecesanam tantum, trahere Exemptos ad subiectionem Ordinario loci.[124]

Hisce ergo omnibus consideratis, videtur dicendum *ex iure Codicis I. C.* (intacta ergo quaestione de iure condendo), habitudinem Religiosorum Exemptorum ad leges latas ab Ordinario loci ad consulendum ordini publico esse tantummodo habitudinem *moralem*, ita ut scandalum forte datum ob transgressionem huiusmodi legum unam gignat culpam moralem. Patet autem legitimos Superiores Religiosos posse potestate dominativa suos subditos subiicere obligationi *iuridicae* observandi has normas dioecesanas, atque congrua sanctione poenali has leges munire,[125] vel saltem contra transgressores, utpote hoc modo *iuridice* devinctos his legibus, procedere ad normam Can. 2222, § 1.[126]

c) Ex hucusque dictis circa habitudinem Religiosorum Exemptorum, in vigenti iure, ad leges dioecesanas consulentes ordini publico, clare eruitur haud facile exprimi posse quadam generali formula illam quae, habita ratione totius systematis Iuris Canonici, videri potest deontologia istiusmodi habitudinis iuridicae Religiosos Exemptos devincientis potestati Ordinarii loci.

Difficultas sane oritur tum ex indeterminatione sensus locutionis: *Ordo publicus* in Ecclesia, tum ex maxima extensione obligationis quam induceret haec

[123] Cfr. Van Hove Alph., *Commentarium Lov. in Codicem I. C., Prolegomena*, Ed. II, 1945, n. 48, pp. 51-52.

[124] Nec contra necessitatem istiusmodi declarationis Supremi Legislatoris Ecclesiastici, ut nempe (secus ac in vigenti disciplina) Religiosi Exempti subiiciantur potestati Ordinarii loci quoad leges ab ipso datas ad consulendum ordini publico, invocari potest quod invenitur in decreto S. Congr. de Religiosis, diei 11 maii 1953, *circa l'apostolato cinematografico* (n° 7): " *Si ricorda che, in base ai princìpi canonici, le norme emanate dagli Eccellentissimi Ordinari diocesani per il settore dell'apostolato cinematografico, in quanto tocchino la fede, la morale o l'ordine pubblico, vincolano i religiosi anche esenti, che gestiscono sale cinematografiche aperte al pubblico* " (v. « Commentarium pro Religiosis et M. », XXXII [1953] pp. 256-257), nam: 1) ipsa postrema verba Articuli 7 Decreti « *aperte al pubblico* » clare innuunt hic agi de normis quae immediate respiciunt personas nullo modo exemptas ideoque Religiosos Exemptos teneri ad earum observantiam (v. supra, nota 122); 2) quamvis deesset istiusmodi ratio, Religiosi Exempti ob facile scandalum obveniens ex inobservantia istiusmodi normarum, tenerentur *moraliter* ad istas leges; i. e. istae leges « *vincolano* » moraliter sed (in vigenti disciplina) non « vincolano » iuridice, ita ut sit locus applicationi praescripti Canonis 619.

[125] In hoc casu, istae normae, ut ita dicamus, « reciperentur » a legitimo Superiore Religionis Exemptae; vel exsurgeret pro religiosis exemptis conditio analoga illi quae regit clericos aliosque privilegio fori fruentes (Cann. 120, 614), qui tenentur quidem iustis legibus civilibus, sed de earum inobservantia respondent legitimo iudici ecclesiastico (cfr. Ottaviani Alaphr., *O. c.*, vol. I, n. 192, pp. 314-315).

[126] Equidem, ut sit locus inferendae poenae, ad normam Canonis 2222, § 1, non sufficit quodcumque scandalum *moraliter* consideratum (ideo quod procedere potest etiam ex inobservantia alicuius legis non obligantis aliquem fidelem, at quae fit iis in adiunctis, in quibus, iuxta principia Theol. Moralis, huiusmodi fidelis nequit uti s. d. principio causae duplicis effectus), sed utique tantummodo scandalum obveniens ex inobservantia alicuius normae positivae, cui transgressor iuridice subiectus est.

similisve norma: "Religiosi exempti subiiciuntur potestati Ordinario loci quoad leges ab ipso latas ad consulendum ordini publico ". Nam, ut supra illustratum est, nequit dari perspicuum criterium ad dignoscendam in legibus canonicis notam normae consulentis ordini publico, cum huiusmodi nota facile exsurgere possit ex scandalo promananti ex defectu uniformitatis in observantia fere omnium ex his legibus. Haec ergo hypothetica norma circa subiectionem Religiosorum Exemptorum legibus dioecesanis consulentibus ordini publico reduceret fere ad nihilum exemptionem Religiosorum agnitam a Iure Canonico, seu ista norma — sit venia comparationi — evaderet quoddam *passe-partout* quo negotia clausa clave exemptionis illico aperirentur ab auctoritate dioecesana, *nomine ordinis publici*; ideoque pessumdarentur rationes ob quas Summi Pontifices, in bonum Ecclesiae, religiosorum exemptionem sanxerunt, eiusque iuridicum institutum sapientibus normis moderati sunt.[127]

Nec hypothetica tantum praeoccupatione ducti, notamus insuper nonnumquam ab Ordinariis locorum aliquas normas dari posse quae dum nulli sunt difficultati clero saeculari, valde onerosa esse possunt « Institutis Religiosis », ut v. gr. est prohibitio facta omnibus sacerdotibus adeundi publica loca pro ludis pilae, cum id, e contra, necessarium sit ad comitandos alumnos collegiorum, nec facile ac tuto eorum vigilantia commiti possit praeceptoribus praetio conductis.[128]

Tandem, utpote rem nostram respicientibus, liceat mentionem facere de aliquibus casibus aliqualis intemperantiae in condendis normis dioecesanis pro clero, cum sane istae normae ob iam memoratam uniformitatem in earum observantia quae facile praesumitur obligare, praeter clerum, religiosos quoque, quamvis exemptos, de facto transeant in categoriam legum consulentium ordini publico, ut abhinc aliquos annos factum est in percelebri dioecesi italica, cuius Ordinarius sic et simpliciter prohibuit clericis quominus adhiberent perspicilla nigri coloris!

[127] Cfr. Const. Ap. *Romanos Pontifices*, § 7 (*Codicis I. C. Fontes*, III, p. 173).

Nec fugere debet aliam esse conditionem Religiosorum Exemptorum, aliam conditionem Peregrinorum, quamvis de utraque categoria dici possit esse « in territorio », non autem « de territorio ». Equidem Religiosi Exempti habitualiter subducuntur non modo a iurisdictione Ordinarii loci in quo invenitur domus religiosa cui adscripti sunt, sed etiam quorumcumque Ordinariorum locorum in quibus ipsi legitime versantur (Can. 616, § 1), ideoque eorum conditio iuridica non dependet ab exemptione locali sed ab exemptione personali (seu potius ab exemptione Religionis, transeunti in sodales) quae eos quocumque comitatur (quin insuper de mente cadat Ordinarium Religiosum pro suis subditis, succedere in iuribus atque officiis Ordinarii loci pro communibus fidelibus).

E contra, tota ratio propter quam peregrini regulariter non submittuntur potestati O. loci in quo actu versantur pendet ab « elemento territorii »; sufficit enim ut adimpleantur conditiones statutae in Can. 92, §§ 1 et 2, ut quivis desinat esse *peregrinus*, et saltem ut *advena* plene submittatur potestati Ordinarii loci. Conferatur insuper v. gr. differentia inter praescriptum Canonis 1566, § 2 pro peregrinis, et praescriptum Canonis 616, § 2 pro Religiosis Exemptis (v. Fogliasso Aem., *O. c.*, pp. 26-27).

[128] Merito igitur in Constitutionibus Primae Synodi Romanae, Art. 88, § 3, praevidentur casus in quibus « necessitas aut opportunitas requirat » ut clerici vel religiosi adsint huiusmodi ludis, et praecipitur ut Vicariatus consulatur atque eius consiliis parendum sit.

d) Habita ergo ratione:

α) convenientiae tollendi incertitudinem circa criterium ad agnoscendum normis dioecesanis characterem legis consulentis ordini publici,

β) exigentiae cuiusdam uniformitatis in vita publica clericorum, tam saecularium quam religiosorum,

γ) tandem, prudentiae seu moderationis in condendis legibus dioecesanis quae consulant ordini publico,

videretur opportunum:

α) ut (iuxta supra dicta) ipse Ordinarius loci teneatur declarare quaenam ex suis normis habendae sint ordinis publici (cfr. Can. 14, § 1, 2º);

β) Canonem 615 perficiendum norma quae respiciat istiusmodi leges dioecesanas hac similive formula proposita (§ 2): " Normae autem quas Ordinarius loci dederit pro externa disciplina clericorum tenent etiam religiosos exemptos, qui de earum inobservantia, firmo praescripto Can. 616, § 2, propriis Superioribus respondent ".

" In iis edendis normis Ordinarius loci speciales exigentias ministeriorum quae a Religiosis exercentur perpendat, auditis quoque, si opus fuerit, ipsis Superioribus Religiosis ".

4) Nonnullae considerationes circa quandam magis organicam rationem in statuenda libertate « Institutorum Religiosorum » ab Ordinario loci, systemati Iuris Canonici pressius respondentem

Cum hucusque protractum sermonem de relationibus iuridicis inter Status Perfectionis et Ordinarium loci conati simus conservare inter limites atque ad rationem reducere principiorum Codicis I. C., quae (iuxta nostram humilem sententiam) regunt hanc partem disciplinae canonicae; cumque in iuridicis principiis relatio detegi possit non modo ad iam editas, sed aliquatenus, etiam ad forte edendas normas (quae sane, spectatis temporum necessitatibus, iisdem principiis melius respondeant), liceat nobis ad modum corollarii aliquas considerationes in medium proferre, quin, ut patet, istae considerationes vel speciem habeant « voti » relate ad nuntiatam renovationem (*aggiornamento*) Codicis I. C., quippe quod prius in Concilio Oecumenico definienda sunt ipsa principia futurae legislationis, atque tantum postea, ex his auctoritativis principiis, licebit transire ad fundatas conclusiones.

Ergo, ex hucusque dictis:

a) In primis, videretur opportunum expresse declarare nullos praeter professos atque novitios Religionis Exemptae exemptos esse a iurisdictione episcopali, quamvis alii quoque fideles aliquo modo participent de commodis exemptionis (cfr. Cann. 875, § 1; 1313, 2º, 2º; 1338, § 1; 1345, § 3, etc.).

b) Cum tamquam principium fundamentale iuris divini sancte tenendum, Ordinarii loci sit in tota dioecesi curam gerere divini cultus atque omnium ministeriorum in bonum spirituale populi christiani sibi commissi,[129] sive generice sumpti, sive in peculiaribus coetibus seu categoriis spectati, eaque auctoritative dirigere, ac proinde cum spiritualia quoque ministeria quae a Religionibus Clericalibus Exemptis quomodocumque exerceantur in bonum populi christiani dioeceseos, plene subdantur huic potestati episcopali, videretur opportunum aperte declarare in iis ministeriis etiam Religiosos Exemptos nulla frui exemptione a potestate Ordinarii loci.

c) Specialia vero merita Ordinum Clericalium bene perpendenda sunt ad iudicandum utrum nonnullae exemptiones his Ordinibus propriae [130] adhuc servandae sint, aut una reddenda sit extensio privilegii exemptionis in Religionibus Clericalibus Exemptis.

d) Supramemoratae exigentiae obiectivae ad congruam libertatem Religionibus Pluridioecesanis, qua talibus, agnoscendam, ad Congregationes Clericales Iuris Pontificii quod attinet, specifica nempe negotia, i. e. sacerdotalia ministeria in quibus haec libertas exercenda est, sed et « fideiussio » quam S. Sedes praebet pro Congregationibus I. P., quippe quae iam dederunt " fructus pietatis, observantiae religiosae et spiritualis emolumenti ",[131] ipsaque sacerdotalia ministeria exercenda in earum domibus et collegiis, tandem incongruentia subiectionis in aliquibus negotiis quae non videtur quomodo conciliari possit cum iuribus seu libertate quoad alia negotia eiusdem categoriae (ut v. gr. defectus iuris Superioris Maioris dandi litteras dimissorias propriis subditis [cfr. Can. 964, 4º], qui, e contra, ab eodem Superiore dependent quoad institutionem clericalem [Cann. 587-591], quoad ascensum ad ordines [Can. 970], etc.), haec omnia optabile sane ostendunt ut omnibus Congregationibus Clericalibus Iuris Pontificii obveniat quoddam systema exemptionum,

[129] Equidem: " haud dubie ad iuris divini praescriptum sacerdos, sive saecularis sive religiosus est, ita munia exercere debet sua, ut Episcopo auxiliator adsit et subsit " (S. P. Pius XII, Adlocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, p. 28).

Cfr. Can. 612, qui tamen, ut impliciter dicitur in ipso, conferri debet cum Can. 1345, ubi sermo est de « ecclesiis vel oratoriis *publicis* »; cfr. pariter *Prima Romana Synodus*, MDCCCCLX, Art. 170; cfr. Cuva Arm., S.D.B., *De iuridicis relationibus inter Ordinarios locales et Religiones Clericales Exemptas ad cultum quod attinet*, in « Salesianum », XVII (1955) pp. 226-268, et XVIII, pp. 49, 88, praesertim inde a p. 240 ss.

[130] Cfr. Can. 597 circa clausuram papalem virorum, quae non subiicitur vigilantiae Ordinarii loci, sicut clausura monialium (Can. 603, § 1) et clausura Congregationum etiam Exemptarum (Can. 604, § 3); Cann. 1291, § 1; 291, § 1; 512, § 2, 2º circa exemptionem Ecclesiarum Regularium a visitatione Ordinarii loci (firmo praescripto Canonis 1261, § 2), dum, e contra, ecclesiae etiam Congregationum Exemptarum, subiiciuntur huiusmodi visitationi; Can. 533, § 1, 3º, in quo praescriptum praevii consensus Ordinarii loci pro pecuniae collocatione " si qui fundi domui tributi legative sint ad Dei cultum beneficiamve eo ipso loco impendendam ", non afficit Superiorem domus regularis, dum, e contra, afficit alios Religiosos Exemptos; Can. 1291, § 1, circa exemptionem Regularium in strictiore clausura perpetuo viventium ab obligatione interveniendi ad processionem die festo Corporis Christi, vel (§ 2) ad alias extraordinarias processiones; etc.

[131] *Normae* S. Cong. de Religiosis, 6 martii 1921, n. 7; AAS., XIII, 1921, p. 313.

praesertim quoad facultatem dandi litteras dimissorias propriis subditis, quoad facultatem audiendi confessiones, et concionandi, sive subditis sive iis de quibus in Can. 514, § 1, etc., ita ut et in istis quoque Congregationibus Clericalibus I. P. " omnia sint inter se apta et connexa, ac sodales singuli pacato et aequabili vitae cursu " [132] utantur.

Considerationibus propositis in hac paragrapho finem imponat ipsarumque intimiorem rationem intuitive ostendat singularis titulus appositus a Ioanne Fr. KARG, Bambergensi, suo operi de regularibus, publicis iuris facto Herbipoli, anno 1680: « *Pax religiosa*, sive de exemptionibus et subiectionibus Religiosorum »; cui tamen hunc alium, quamvis prolixiorem titulum sufficere mallemus: « De systematica canonica disciplina Religiosorum relate ad Ordinarium loci, seu de ipsorum exemptionibus et subiectionibus ».

VI. - Circa harmonicam actionem saecularis atque religiosi cleri in Ecclesia ad bonum animarum

Perpendenda superest seorsim, uptote speciali mentione digna, quaestio de habitudine iuridica Cleri Religiosi ad sacerdotale ministerium in bonum animarum.

1) Uterque clerus ad sacerdotalia ministeria exercenda pari iure potitur in Ecclesia

Fundamentalis seu radicalis habitudo cleri religiosi ad ministeria sacerdotalia in bonum animarum, quae substantialiter oritur in ipsa ordinatione sacerdotali (cfr. Can. 948), explicita declaratione proponitur in Art. I Statutorum Generalium Constitutioni Apost. *Sedes Sapientiae* adnexorum, ubi edicitur: " Institutio sodalium Statuum Clericalium perfectionis summo studio impertienda, ita *integra* esse debet, ut totum hominem cum naturali tum supernaturali ratione complectatur et quidem sub triplici respectu vocationis *religiosae*, *clericalis* et *apostolicae* ".[133] Ergo, tam vocatio religiosa, quam vocatio clericalis, aliquo modo perficiuntur in vocatione apostolica, ita ut nec sodales nec Superiores Interni Statuum Perfectionis Clericalium alienos se facere possint a ministeriis in bonum animarum.[134]

[132] Const. Ap. *Romanos Pontifices*, § 7; *Codicis I. C. Fontes*, vol. III, vol. 173.

[133] *Statuta Generalia* Constitutioni Ap. *Sedes Sapientiae* adnexa, Art. 1. Haec connexio triplicis vocationis sodalium Statuum clericalium perfectionis trahi debet ad rationem adhibitam a Christo Domino cum Apostolis; equidem sodales istos, cum invitationem Magistri: " *Veni*, sequere me " (MATTH., XIX, 21), " Deo dante, exceperint, atque non secus ac sancti Apostoli illud professi (sint): *ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te* (MATTH., XIX,27), Dominus noster fecit *piscatores* (MATTH., IV, 19), et *operarios* (MATTH., IX, 38) sibi delegit in *messem suam* mittendos " (Const. Ap. *Sedes Sapientiae*; AAS., XLVIII, 1956, pp. 354-355).

[134] Cfr. Const. Ap. *Sedes Sapientiae*; AAS., XLVIII, 1956, pp. 362-365; *Statuta Generalia* adnexa Const. S. S., praesertim Artt. 47-50; *Prima Romana Synodus*, MDCCCCLX, Art. 49; v. supra, nota 83.

Nec ista ministeria a sacerdotibus religiosis peragenda haberi debent, a priori, ut simplex auxilium praebendum « ad petitionem partis », cum nempe clerus saecularis, ac si ipse unus esset in navi Ecclesiae, auxilium petat a Clero Religioso sicut apostolus Petrus eiusque socii, ad ferendam multitudinem piscium " annuerunt sociis qui erant in alia navi ut venirent et adiuvarent ".[135] Equidem, iam audivimus S. P. Pium XII edocentem deerrare " in aestimandis fundamentis, quae Christus constituendae iecit Ecclesiae, qui secum reputat peculiarem saecularis cleri formam, utpote saecularis, a divino Redemptore statutam sancitamque esse, peculiarem autem regularis cleri formam licet ipsa bona et rata habenda sit, quippe quae ex altera manet, secundariam et auxiliarem esse ".[136] Inde sequitur ministeria animarum Religiosis demandata minime " extra ordinem suetamque normam esse, ita ut censeatur hoc ad tempus tantum contingere et, simulac fieri possit, sacram procurationem saeculari clero esse tradendam ".[137]

2) **Difficultates evincendae ad obtinendam harmonicam actionem utriusque cleri in Ecclesia**

Attamen contra practicas deductiones ad consequentias istiusmodi principii de pari iure utriusque cleri ad exercenda ministeria sacerdotalia in bonum populi christiani, variae difficultates moventur quae non sunt silentio praetereundae.

In primis, ignorari nequit difficultas quae alicubi movetur a clero saeculari contra paroecias religiosis concreditas vel etiam contra ecclesias atque publica oratoria Religionum Clericalium (cfr. Can. 497, § 2), non utique sane ob maius commodum pro auxiliis spiritualibus praestitum a Clero Religioso relate ad propinquas ecclesias paroeciales cleri saecularis, sed quia ob huiusmodi commodum isti fideles ecclesias oratoriaque publica Religiosorum praeferre demonstrant. Verum huic difficultati,[138] supremo bono animarum subor-

[135] Luc., V, 7 (ut res proponitur in imagine picta collocata in supracitato opere Fr. Karg, *Pax religiosa*, duabus nempe navibus, quarum alteram occupant ipse Christus Dominus, Apostolus Petrus sacerdotesque e clero saeculari, alteram sodales Ordinum Clericalium).

Labori « nautico » Religiosorum in mari Ecclesiae (cfr. Matth., XIII, 47) bene aptari possunt quae S. Bonaventura dicit de Mendicantibus suae aetatis, qui missi sunt " a Summo Gubernatore " (cfr. Can. 499, § 1), " ut in naviculis suis, discurrentes per mundum, quos e naufragio peccati periclitantes invenerint, rapiant ex undis, et ad litus salutis reportent " (ex libello *Quare FF. Minores praedicent et confessiones audiant*; *Opera Omnia*, t. 14, p. 547).

[136] Allocutio diei 8 dec. 1950; AAS., XLIII, 1951, p. 28.

[137] *Ibidem.*

[138] Nemo autem censet difficultates in sphaera theorica destruere veritatem, vel in area practica evadere supremum criterium ad determinandam agendi rationem. Huic sane quaestioni aptari potest quod prolatum fuit a quodam anonymo in Concilio Constantiensi (1414-17): " Alii dicunt exemptiones esse contra ius divinum; alii dicunt oppositum (...) Tollantur abusus, auferatur morbus, salvis semper subiectis et erit pax " (Finke Henr., *Acta Concilii Constantiensis*, t. II, p. 447; cfr. etiam p. 618), vel quod admonebat Card. Farnesius in epistola ad Legatos Conc. Tridentini: " *Il medesimo si può dire nella materia delle esentioni, perchè come essendo troppo cresciute, s'impedisce per esse la giurisdittione ordinaria, così levandosi in tutto, si metterebbono in desperazione et rovina le religioni, delle quali è pure necessario*

dinandae,[139] occurri potest congruis providentiis ut statim videbimus agentes de auxilio a Religiosis praestando Paroeciis Saecularibus, illis praesertim in quarum territorio surgit domus religiosa.

E contra, vexata quaestio, quae nihilominus, praemente supremo fine Ecclesiae, solvi debet, respicit ordinatum ac fructuosum auxilium quod sacerdotes religiosi praestare possunt ac debent Clero Saeculari, tum in tota natione, tum in singulis dioecesibus, tum denique in singulis paroeciis, et quidem sive ministeriis stricte sacerdotalibus (in audiendis confessionibus atque in sacra praedicatione), sive aliis ministeriis ad bonum spirituale ordinatis.

Codex I. C. huic solvendae quaestioni, in territoriis ordinariae iurisdictionis,[140] occurrit praesertim Canonibus 608, 609, § 3, et 1334, non tamen definitiva seu peremptoria ratione nisi quoad aliqua negotia:

" *Curent* Superiores ut religiosi subditi, a se designati, praesertim in dioecesi in qua degunt, cum a locorum Ordinariis vel parochis eorum ministerium requiritur ad consulendum populi necessitati, tum intra tum extra proprias ecclesias aut oratoria publica,[141] illud, salva religiosa disciplina, libenter praestent " (Can. 608, § 1).

" Si Ordinarii loci iudicio, religiosorum auxilium ad catecheticam populi institutionem sit necessarium, Superiores religiosi, etiam exempti, ab eodem Ordinario requisiti, *tenentur* per se vel per suos subditos religiosos, sine tamen regularis disciplinae detrimento, illam populo tradere, praesertim in propriis ecclesiis " (Can. 1334).

" Advigilent Superiores ne divinorum officiorum in propriis ecclesiis celebratio catecheticae instructioni aut Evangelii explanationi in ecclesia paroeciali tradendae nocumentum afferat; iudicium autem utrum nocumentum afferat, necne, *ad loci Ordinarium pertinet* " (Can. 609, § 3).[142]

tener conto, avvertendo di levare li abusi, in modo che non si cada nell'altro estremo " (Buschbell Godofr., *Epistolarum*, Pars I, t. X, p. 427).

[139] Ut patet, considerari debet non modo immediatum commodum fidelium qui in hisce ecclesiis et oratoriis publicis religiosorum satisfaciunt praecepto annuae confessionis, aut frequentis confessionis consuetudinem instaurant, etc., sed etiam generalis influxus christianus in familias obveniens, ortus vocationum ecclesiasticarum atque religiosarum, etc.

Hoc sane valet etiam pro scholis et collegiis Religiosorum, quippe quod ubi sodales utriusque cleri congregati sunt in nomine Jesu, ibi ipse Christus est (cfr. Matth., XVIII, 20), qui optatos fructus spirituales, ut sunt v. gr. vocationes — sine personarum acceptione! — omnibus concedit.

Ita v. gr. S. Ioannes Bosco, anno 1883 magno sui animi gaudio asserere potuit in domibus Societatis Salesianae studiis mediis vacasse plusquam 2000 futuri sacerdotes saeculares (Lemoyne G. B., *Vita di San Giovanni Bosco*, Torino, 1953, vol. II, p. 258).

[140] Pro territoriis Missionum enim valet praescriptum Canonis 297: " Deficientibus e clero saeculari sacerdotibus, Vicarii et Praefecti Apostolici possunt, *audito eorum Superiore*, cogere religiosos, etiam exemptos, vicariatui vel praefecturae *addictos*, ad animarum curam exercendam, *salvis pariter peculiaribus statutis a Sede Apostolica probatis* ".

[141] Si vero Ordinarius loci praeceperit brevem Evangelii aut alicuius partis doctrinae christianae explanationem faciendam omnibus diebus festis de praecepto in Missis quae celebrantur fidelibus adstantibus in ecclesiis vel oratoriis publicis, tunc " hac lege tenentur non solum sacerdotes e clero saeculari, sed etiam religiosi, exempti quoque, in suis propriis ecclesiis " (Can. 1345).

[142] Cfr. etiam Can. 1343, § 2.

" Vicissim locorum Ordinarii ac parochi libenter utantur opera religiosorum, praesertim in dioecesi degentium, in sacro ministerio et maxime in administrando sacramento paenitentiae " (Can. 608).[143]

Expedit vero analysi horum praescriptorum praemittere brevem discussionem integri status quaestionis.

3) **Prospectus « status quaestionis » auxilii praebendi Clero Saeculari a Clero Religioso**

a) Nunc autem, in capite discussionis videtur necessarium exprimere duas propositiones ad modum principiorum fundamentalium:

α) Tam Ordinarii locorum, quam alii animarum pastores, bene perpendere debent validum auxilium praestitum ad bonum spirituale fidelium — ac praesertim familiarum — sive dioeceseos, sive paroeciae, a Religiosis Sacerdotibus suis peculiaribus ministeriis seu piis operibus, de quibus valde sollicita est Ecclesia (cfr. Can. 497, § 3).

V. gr. omnia quae fiunt pro catholica iuventutis institutione, utpote " egregia officia et Ecclesiae et humani generis societati praestita ", Prima Romana Synodus declarat referenda " in eorum numerum inceptorum; quae et magni momenti sunt et optime de Romana dioecesi merentur ".[144]

Hoc autem principium aliquo modo completur consideratione reverentiae atque agnitionis (*rilevanza*) exhibendarum *peculiari vocationi religiosae* quam Deus suscitavit in iis qui ideo nomen dederunt definitae Religioni, vel Societati vitae communis, vel tandem Instituto Saeculari, quia de consilio directoris spiritualis, magistri novitiorum, etc., pro certo habuerunt hoc facientes, Dei voluntatem adimplere. Peculiaris vocatio enim est ad singulos christifideles quod « Instituta Religiosa » sunt ad Ecclesiam. Ergo, sicut singula « Instituta Religiosa » vere conferunt ad bonum Ecclesiae si propriam providentialem atque canonice approbatam functionem absolvunt, quia omnia membra corporis " Christi, quod est Ecclesia ",[145] " cum sint multa, unum tamen corpus sunt ",[146] ita unusquisque fidelis plene utilis erit Ecclesiae si prudentis directoris spiritualis consilio propriam vocationem amplexatus fuerit, atque dein " in vocatione qua vocatus est, in ea " [147] permanserit. Quod caeterum perpendi debet etiam sub respectu psychologico,[148] i. e. consideranda est pecu-

[143] Equidem, sicut relate ad universam Ecclesiam, sacerdotes saeculares et sacerdotes religiosi efformant unum eundemque Clerum Ecclesiae Catholicae (v. supra, nota 84), ita relate ad dioecesim, merito dici potest eos constituere unum eundemque « Clerum Dioecesanum », quamvis Religiosi (speciali ratione Exempti) immediate dependant a propriis Superioribus Internis, iisque tantum mediantibus, Ordinarius loci ipsis demandare possit ministeria animarum. Religiosi enim adscriptione definitae domui religiosae *proprium* sortiuntur *Ordinarium loci*, cui omnes subduntur, *ad normam iuris* (cfr. Can. 492, § 2), exempti autem tantum " in casibus a iure expressis " (Can. 615).

[144] Art. 327; cfr. insuper Art. 336, § 1.

[145] *Col.*, I, 24.

[146] 1 *Cor.*, XII, 12.

[147] 1 *Cor.*, VII, 20.

[148] V. supra, n. III, 4), p. 526.

liaris aptitudo ad sacra ministeria quam « Institutum » (quatenus est summa finium particularium *in Ecclesia*, mediorum, « spiritus », etc.) excolit ac perficit in propriis sodalibus, quorum proinde actuositatem aliquo modo specificat uberioremque reddit. Ergo « religiosi » sacerdotes absque dubio, utpote una simul religiosi et sacerdotes, nec recusarunt nec recusare potuerunt sese operam daturos etiam ordinariis ministeriis in bonum animarum; at hoc faciendum arbitrati sunt, atque implicite promiserunt se facturos, « ad normam iuris », ad normam scilicet canonum qui determinant quomodo Religiosi, et in specie Exempti, praestare debeant suam operam in sacris ministeriis (cfr. Cann. 608, § 1; 1334, etc.).

β) Religiosi vero ob oculos semper habere debent supremum bonum animarum, dioeceseos vel paroeciae, obtinendum esse etiam cum incommodo Religiosarum Communitatum ibi commorantium; scilicet: religiosam disciplinam non comprehendere simplicem innovationem horarii quotidiani, similisve incommodi!

Haec sane « principia » ad concordanda peculiaria opera « Institutorum Religiosorum » cum auxilio praestando in sacro ministerio ob oculos haberi debent praesertim cum prospiciendum est spiritualibus conditionibus locorum ubi deest copia cleri saecularis atque, e contra, ibidem sunt sacerdotes religiosi scholis aliisque similibus institutis operam navantes, qui ob antedictam inopiam cleri saecularis prima fronte videntur (ac nonnumquam dicuntur) veluti transfugae a ministerio sacerdotali. Firma ergo necessitate perveniendi ad congram agendi rationem in qua systematice ac fructuose omnia ministeria in bonum animarum perficiantur, ad hanc ipsam rationem inveniendam expedit bene perpendere operam pastoralem non una ministeria paroecialia comprehendere, seu ad illam tantum populi christiani portionem dirigi quae obiectum est curae paroecialis vel dioecesanae, sed utique ad illum quoque influxum extendi quem ob christianam iuvenum institutionem ac educationem persentiunt familiae, quae haud raro a religiositate liberorum impelluntur ad recipienda sacramenta aliaque adiumenta ministerii sacerdotalis.

Religiosi vero, quamvis proprii Instituti operibus intenti, ut " gratiarum, quae e sua ipsorum vocatione proficiscuntur, certo (sint) copioseque participes ",[149] nequeunt se considerare in hortu concluso (*scompartimento stagno*) collocatos, sed *in Ecclesia*, cum sane hac una agendi ratione eorum opera pervenire possint ad optatum supremumque finem, ut Deo nempe sit " gloria in Ecclesia et in Christo Iesu ",[150] ideoque hoc supremo fini suum laborem atque studium subordinare debent.

b) Alius respectus necessitatum spiritualium quibus consulendum est ordi-

[149] Epist. Ap. *Unigenitus Dei Filius*, diei 19 martii 1924; AAS., XVI, 1924, p. 135.

[150] *Ephes.*, III, 21.

nata cooptatione cleri religiosi praebetur ab hodiernis concretis « formis apostolatus », ut dicitur, pro unaquaque categoria seu coetu fidelium, ut est specialis cura eorum qui laurea doctorali donati sunt, alumnorum universitatum studiorum, opificum, etc., quae sane « formae apostolatus », in genere, ad efficaciam obtinendam, territoriales limites paroeciarum, atque nonnumquam dioeceseon, superare debent. Ergo, etiam sub hoc respectu, auxilium praebendum a Clero Religioso pro bono animarum non debet fere unice considerari paroecialibus (vel etiam dioecesanis) necessitatibus succurrendis ordinatum, sed, e contra, divisio territorialis quae viget in Ecclesia Latina (Cann. 215-217) concilianda est cum antedictis ministeriis; huic autem ordinatae rationi exercendi apostolatus dirigendum est auxilium praestandum a Religiosis.[151]

c) In examine harum « praemissarum », ex quibus deduci debet ordinata ratio harmonicae « conlaborationis » Cleri Religiosi cum Clero Saeculari, redit iam supra illustrata conditio « virium Ecclesiae Universalis », quam in se gerunt Status Perfectionis Clericales Iuris Pontificii. Haec sane conditio, perinde ac antecedens respectus hodierni apostolatus pro variis fidelium categoriis, exigit harmoniam inter divisionem territorialem Ecclesiae, scilicet inter necessitates spirituales, tum paroeciarum, tum dioeceseon, et explenda munia ab Institutis Pluridioecesanis in universa Ecclesia: i. e. in dioecesi, relate ad singulas paroecias; in natione, relate ad singulas dioeceses; in universa Ecclesia, relate ad singulos Status seu Nationes.

Ideo non videtur aptus iudex ad dirimendam quaestionem de praecedentia auxilii praestandi a Clero Religioso ille cui concredita est portio Ecclesiae angustioribus limitibus circumscripta relate ad alias divisiones; scilicet: Parochus pro sua paroecia relate ad Dioecesim, Episcopus pro sua dioecesi vel pro paroeciis eiusdem dioecesis relate ad Nationem, Conferentia Episcopalis pro sua Natione relate ad universam Ecclesiam.

Cum ergo Divina Providentia disponente, praeter Status Perfectionis Pluridioecesanos, aliud (quod nostra directe interest) exortum sit iuridicum institutum eandem gerens conditionem « vis universalis Ecclesiae », Nuntiaturarum nempe atque Delegationum Apostolicarum, in universo orbe « libero » constitutarum, patet quam aptus sit Nuntius vel Delegatus Apostolicus ad conci-

[151] Neminem autem fugit quantum ad hanc ordinatam rationem exercendi apostolatum in praesentiarum conferret consuetudo vitae communis (cfr. Can. 134) inter ipsos parochos saltem parvarum civitatum vel vicorum haud inter se dissitorum, ita ut collatis consiliis una cum Superioribus Religionum Clericalium localibus, praeter ea quae sunt ordinarii ministerii paroecialis, decernerent quomodo consulere valeant antedictis peculiaribus ministeriis. Equidem, ducti spiritu « laboris interparoecialis », facilius postularent a Religiosis ut velint suscipere illa specialia ministeria quae generatim expleri nequeunt nisi magno incommodo a clero saeculari, ut v. gr. oratorium interparoeciale pro iuvenibus, cura opificum, studentium scholarum superiorum, universitatum, etc.

liandas cum immediatis necessitatibus territorialibus (paroeciarum, dioeceseon, nationis) exigentias *constitutionales* « Institutorum Religiosorum » Universalium, ita ut ipse sit qui apud legitimos Superiores Religiosos petitiones praebeat Episcoporum, atque forte exortas dissentiones circa auxilium praebendum a Religiosis Sacerdotibus aequa lancea dirimat.

« Exigentias constitutionales » Institutorum Religiosorum ea omnia sane appellamus sine quibus ruit essentia vel saltem compago regiminis coenobitici seu hierarchici, quod non est nisi specialis respectus vitae communis. Haec vita, utpote elementum iuridicum essentiale status publici perfectionis, potest privari elemento integrativo commorationis sodalium sub eodem tecto,[152] non autem, praeter communem vivendi modum (cfr. Can. 487), regimine interno,[153] quod tandem, ut vidimus, exigit ut Superiores Interni non sint tantum Vicarii aut Delegati Ordinarii loci. V. gr. actum esset de hoc regimine, si, ut iam adnotavimus, Superiores interni, prout melius in Domino iudicaverint, proprios subditos de domo in domum (ideo etiam extra dioecesim), de munere ad munus (servatis servandis circa praecepta prudentiae et caritatis) transferre non possent nisi de licentia Ordinarii loci. Ut pariter iam recolimus,[154] vere notatu dignum est praescriptum Can. 454, § 5 quo statuitur non solum Ordinarium loci posse, monito Superiore, parochum religiosum admovere (salvo recursu in devolutivo ad S. Sedem), sed hoc idem facere posse Superiorem religiosum, monito Ordinario, non requisito ipsius consensu, imo quin teneatur ei " causam iudicii sui aperire multoque minus probare ". Nunc autem, si hoc Codex I. C. statuit quoad parochum religiosum, qui prae omnibus aliis religiosis maxime devincitur ministeriis animarum exercendis sub auctoritate Ordinari loci, cuius " omnimodae iurisdictioni, visitationi et correctioni " immediate subest, " non secus ac parochi saeculares, regulari observantia unice excepta " (Can. 1631, § 1), nemo non videt quanta sit dependentia caeterorum « religiosorum » a Superiore Interno, a Codice I. C. praescripta, etiam quod attinet ad ministeria in bonum animarum.

Sed praeter antedictas « exigentias constitutionales » regiminis interni Religionum, quae caeterum, ex parte, superari possunt bona voluntate Superiorum internorum, bene perpendendum atque curandum est ut auxilium Religiosorum pro ordinariis ministeriis in bonum animarum concedi possit sine detrimento efficacitatis actionis exercendae a « Religiosis Familiis » in operibus sibi propriis, quae, ut vidimus,[155] et ipsa sunt vera ministeria specialia in bonum animarum. Neminem enim fugit v. gr. aliam et aliam esse istam spiritualem efficacitatem procedentem ab opere institutionali Scholarum a Religiosis Familiis rectarum si lectiones tradantur ab ipsis sodalibus, aut, e contra,

[152] Cfr. *Lex peculiaris Instit. Saecularium*, Art. II, § 1; AAS., XXXIX, 1947, p. 120.
[153] V. supra, n. III, 3), p. 523, et IV, 6, p. 543.
[154] V. supra, n. III, 7), p. 532.
[155] V. supra, n. VI, 3) *a*), p. 560.

servata tantum generali directione, munus docendi committatur Magistris extraneis pretio conductis. Revera haud paucae familiae sunt quae in hoc altero casu liberos suos nolunt amplius mittere ad huiusmodi scholas.

Nunc autem, ne contradicatur actioni Divinae Providentiae quae " quotiescumque novis est necessitatibus occurrendum, nova item religiosa instituta " [156] excitat in bonum Ecclesiae, necessario considerandum est quousque praefata substitutio Religiosorum Sacerdotum ope magistrorum extraneorum protrahi possit quin pessumdetur salutaris actio — ergo finis — istarum scholarum quae dependent a Religiosis Familiis; quod, ut patet, dicendum quoque est de aliis analogis operibus in bonum spirituale animarum.

Nec tandem silentio praeteriri potest spirituale damnum quod alia ex causa obvenire potest « Institutis Religiosis » ex nimia seu potius ex non bene perpensa cooptatione sodalium ad exercenda ordinaria munia pastoralia in bonum animarum. Nonnumquam enim istiusmodi ministeria explenda sunt iis in adiunctis quae facile inducere possunt ad relaxandam disciplinam religiosam, praesertim quod attinet ad votum paupertatis atque ad vitam communem, ut sunt v. gr. usus tabaci forte prohibitus apud aliqua « Instituta Religiosa », usus privatus radiophonii, machinulae radiotelevisionis, etc.; dum, e contra, Ius Canonicum semper sollicitum est de observantia religiosa (cfr. Cann. 608, § 1; 1334, 630, § 2, etc.). Nemo autem non videt quantum detrimentum capiat ex hac relaxatione disciplinae religiosae efficacitas spiritualis actionis exercendae ab « Instituto Religioso », quod ideo in huiusmodi sodalibus relaxatis deficit a functione explenda in Ecclesia. Aliquando vero evenit ut isti sodales tandem derelinquant proprium « Institutum Religiosum » ac transeant — in genere autem, non in exemplum! — ad clerum saecularem, genus vitae suscipientes cui saepe deest adaequata institutio tradita in seminariis dioecesanis pro clero saeculari. Patet autem et hoc damnum vitandum esse!

Concretum exemplum propositas considerationes circa ordinatam cooptationem Religiosorum ad explenda ordinaria ministeria pastoralia confirmet atque illustret. Si, v. gr., in aliqua dioecesi sacerdotes e clero saeculari ad exercenda munia pastoralia omnino impares sunt, dum, e contra, in eadem dioecesi « Institutum Religiosum » Clericale regit scholam in qua profanae quoque

[156] Epist. Ap. *Unigenitus Dei Filius*, diei 19 martii 1924; AAS., XVI, 1924, p. 134.

Ac proinde, praesertim cum agitur de «Institutis Religiosis » quorum Conditores ab Ecclesia in albo Sanctorum sollemniter inscripti sunt, tenendum est " praestantissimos eiusmodi viros cum sua excitarunt Instituta, (nihil) aliud fecisse, nisi divino afflatui parere " (*ibid.*, p. 135); quod caeterum Ecclesia saepe pandit liturgicis orationibus in honorem Sanctorum Fundatorum, in quibus edicitur Deum " per illos novas familias *in Ecclesia* excitasse ", etc.

Sed reverentia erga specialem functionem « ministerialem » ab unoquoque « Instituto Religioso » in Ecclesia exercendam, ac consequenter in specialem vocationem sacerdotum « religiosorum », ferri quoque debet in accuratissimum examen cui Sacra Congregatio *de Religiosis* subiicit singula approbanda « Instituta Religiosa », quippe quod approbatione tot inter se diversorum « Institutorum Religiosorum » Ecclesia implicite declarat haec diversa « Instituta Religiosa » esse veluti tot diversa media valde utilia ad assequendum finem sibi a Divino suo Conditore praestatutum.

disciplinae traduntur a sodalibus sacerdotibus, Episcopus per Nuntium vel Delegatum Apostolicum poterit utique petere a competenti Superiore Religioso ut nonnulli religiosi sacerdotes substituantur per magistros extraneos pretio conductos. At hanc petitionem comitari debent supra propositae considerationes; ideo perpendi debet influxus spiritualis sacerdotis edocentis disciplinas litterarias, quo nempe diverso « spiritu » haec materia proponatur a magistro extraneo atque a sacerdote; suscipiendae sunt omnes necessariae providentiae ne detrimentum capiat observantia religiosa; atque tandem, quia et hoc pertinet ad iustitiam (sine qua ruit et caritas!) Ordinarius loci considerare debet non modo expensas forte sustinendas pro itineribus, alimentis, etc. a religiosis ad exercenda ministeria paroecialia destinatis, sed etiam haud exiguas consequentias oeconomicas exsurgentes ex substitutione sacerdotum religiosorum in docendis disciplinis scholasticis magistris extraneis pretio conductis, ac proinde tenetur congruum oeconomicum auxilium praebere « Instituto Religioso » a quo ipse per Nuntium vel Del. A. petit extraordinarium auxilium pro ministeriis pastoralibus.

4) **Prospectus propositionum ad definiendum modum concretum quo Clerus Religiosus posset ordinate agere una cum Clero Saeculari in apostolatu ad bonum animarum**

Expleta, etsi sat imperfecte, consideratione status quaestionis ad astruendam organicam agendi rationem qua in systemate Iuris Canonici Clerus Religiosus suas « partes » habere potest in *apostolatu* una cum Clero Saeculari — apostolatum sane dicimus in tota sua extensione acceptum, i. e. non modo paroeciali officio aut sacris ministeriis audiendarum confessionum et sacrae praedicationis limitibus comprehensum —, has audemus practicas propositiones manifestare:

a) *In singulis Statibus:* valde opportunum videretur ut ea quae ad spirituale bonum populi christiani totius Status seu Nationis decernuntur in Conferentiis Episcopalibus, per Nuntium vel Delegatum Apostolicum, communicentur etiam Superioribus Religionum Clericalium I. P. (necnon, si ab aliis quoque Religionibus valida opera expectari potest, etiam earum Superioribus), qui hoc modo manifestare possint quae suscipere valent,[157] eo vel magis quod in praesentiarum conferentiae episcopales raro admodum ea prae-

[157] Ita ergo, congrua congruis, fieri posset, quod recensetur supra, in nota 151.

Hic autem subiungere liceat considerationem circa extremam necessitatem in praesentiarum acceptandi veritatem aphorismi: « *L'union fait la force* ». Quid enim viribus unitis perfici possit, iam obtentae vel pertimescendae in orbe terrarum, tum doctrinae, tum actionis communistarum, victoriae ostendunt, atque praeclare illustrat illa a Carolo Marx proposita parabola de trabe quae si 12 hominum vires exigit ut sublevetur a terra, nullo modo movebitur nisi 12 illi homines una simul couniti incipiant.

Quod valet sive de incipiendis in singulis Nationibus ad bonum animarum, sive, a fortiori, de maxima quaestione quae curae esse debet omnium christifidelium, ut est plantatio et conservatio Ecclesiae.

parant de quibus in futuro Concilio Provinciali erit agendum (Can. 292, § 1), in quo Superiores maiores rel. cleric. exempt. votum habent consultivum (Can. 286, § 4), rarius celebrantur Concilia Plenaria ad quae vocari possunt viri ex utroque clero cum voto consultivo (Can. 282, § 3).[158]

Manifestum est quantum conferre posset ad mutuam consensionem utriusque cleri (agentis per Episcopos et per Superiores Religiosos) circa negotia spiritualia totum Statum seu Nationem respicientia, si a Conferentia Episcopali (cum interventu Nuntii vel Delegati Apostolici, etiam ad exercendam supradictam mediationem cum Religiosis I. P.) sacerdotes quoque religiosi cooptarentur qua membra vel consultores « subcommissionum » ad disceptandas quaestiones examini Conferentiae Episcopali subiiciendas. Ita enim sublata differentia finium particularium utriusque cleri, ab utroque quaererentur non « quae sua sunt », quamvis spiritualia, sed « quae Iesu Christi », viventis in Ecclesia.[159]

b) *In singulis dioecesibus:* videretur opportunum inducere quoddam speciale Consilium pro bono spirituali populi christiani, in quo, Praesidente Ordinario loci, delegati utriusque cleri quae aptiora sunt spiritualibus necessitatibus considerent, atque ut ad effectum deducant, suam quisque partem concordi consilio acceptent.

c) Congrua congruis, istiusmodi Consilium ab Episcopo posset institui etiam in singulis ex magnis civitatibus dioeceseos, praesertim ubi plures sunt paroeciae, ad valide consulendum, praeter ministeria peroecialia traditionalia, peculiaribus ministeriis spiritualibus in favorem particularium coetuum fidelium. Siquidem ut haec valde utilia — ne dixeris necessaria — ministeria pro variis categoriis fidelium (pro laurea donatis, pro iuvenibus, pro opificibus, etc.) solidam structuram sortiantur, ac consequentem efficaciam obtineant, haec agendi ratio videtur sumenda: « a divisione territoriali (paroeciali, dioecesana) concordes voluntates Pastorum pervenire debent ad actionem " interparoecialem ", vel, si opus est, " interdioecesanam " ».

*

Haud ignoratos defectus et imperfectiones huius rudimentalis tentaminis exhibendi prospectum principiorum regentium iuridicas relationes Statuum Perfectionis cum Ordinario loci, prout harmonice respondent fundamentali fini ac integrae rationi systematis Iuris Canonici, benigne ignoscet qui consideraverit spirituale bonum Ecclesiae obventurum ex aucta atque systematice

[158] Quae hic dicuntur de Superioribus Religionum Clericalium, congrua congruis referendo, valent etiam pro Superioribus aliarum Religionum, quandoquidem istarum quoque Religionum opera requiritur ut ad actum deducantur quae statuta sunt in Conferentiis Episcopalibus.

[159] Cfr. *Philip.*, II, 21.

firmata harmonia inter geminum apostolatum expletum a Clero Saeculari et a Clero Religioso, quod haud secundarium respectum certo ostendet illius mirabilis « veritatis, unitatis caritatisque » spectaculi [160] ab Ecclesia, iuxta vota S. P. Ioannis XXIII, feliciter regnantis, in proximo Concilio Oecumenico praebendi.

Quidquid ergo vel minime conferre potest ad hunc effectum, vel saltem animos allicit ad illum obtinendum, in ea mirabili harmonia absumitur, ad quam materna adhortatione Sacra Liturgia omnes vocat fideles, atque in primis sacerdotes et religiosos:

" *Voce concordi Domino canamus*
dulciter hymnos ".[161]

[160] Cfr. Litt. Ap. Motu Proprio d. *Superno Dei nutu*, 5 iunii 1960; AAS., LII, 1960, p. 433.

[161] *Breviarium Romanum*, Hymnus Matutini, in Dominicis post Pent.; cfr. *Prima Romana Synodus*, MDCCCCLX, Art. 175.

Sommario

Come lo si può arguire anche dalla clausola che ne specifica il titolo, questo studio è indirizzato a lumeggiare *i princìpi* che reggono l'importantissimo settore della disciplina canonica riguardante le relazioni giuridiche intercedenti tra gli Stati di Perfezione e l'Ordinario del luogo. Quest'indagine quindi tende a offrire il criterio teologico-canonico sia per ravvisare l'armonia delle norme positive che disciplinano queste relazioni con le altre norme basilari del Codice di Diritto Canonico, sia per abbozzarne la corrispondente deontologia.

A questo scopo, prospettati gli anzidetti princìpi, e accennato al fondamentale rapporto teologico che relaziona l'Ordinario del luogo agli Stati di Perfezione, si passa all'analisi dello *status* giuridico di questi Stati di Perfezione nella Chiesa, delle radici intrinseche della loro graduata e funzionale libertà nei confronti dell'Ordinario del luogo, e della struttura fondamentale dell'istituto giuridico della esenzione dei Religiosi nella vigente disciplina ecclesiastica. Il tutto è integrato con alcune considerazioni circa una più efficiente armonizzazione dell'opera del Clero Secolare e Religioso nel ministero delle anime. [E. F.]

Sommaire

La portée de cette étude est d'éclairer *les principes* qui régissent l'important secteur de la discipline canonique concernant les relations juridique entre les États de Perfection et l'Ordinaire du lieu. Elle voudrait en rechercher le fondement théologico-canonique tant pour manifester l'harmonie des normes positives de ces relations avec les autres principes essentiels du Code canonique, que pour en esquisser la déontologie.

Dans ce but, après avoir exposé les principes susdits et indiqué le rapport théologique fondamental entre l'Ordinaire du lieu et les États de Perfection, l'auteur analyse successivement le *status* juridique de ceux-ci dans l'Église, les racines intrinsèques de leur liberté graduée et fonctionnelle vis-à-vis de l'Ordinaire du lieu de même que la structure fondamentale de

l'institution juridique de l'exemption des Religieux dans la discipline moderne ecclésiastique. Le tout est intégré par quelques considérations au sujet d'une harmonisation plus efficiente de l'œuvre des Clergés Séculier et Religieux dans le ministère pastoral. [E. F.]

Sumario Como se puede deducir también de la cláusula que especifica su título, este estudio tiende a hacer resaltar *los principios* que rigen el importantisimo sector de la disciplina canónica en lo que se refiere a las relaciones jurídicas existentes entre los Estados de Perfección y el Ordinario del lugar. Esta investigación tiende por lo tanto a ofrecer el fundamento teológico-canónico, sea para reconocer la armonía de las normas positivas que disciplinan estas relaciones con las otras normas basilares del Código de Derecho Canónico, sea para esbozar su deontología correspondiente.

Con esta finalidad, presentados dichos principios y señalada la fundamental relación que vincula al Ordinario del lugar con los Estados de Perfección, se pasa al análisis del *status juridicus* de los mismos en la Iglesia, de las raíces intrínsecas de su graduada y funcional libertad en relación con el Ordinario del lugar, y de la estructura fundamental de la exención de los Religiosos en la disciplina eclesiástica vigente. El estudio se completa con algunas consideraciones sobre una más eficiente armonización de la actividad del Clero Secular y Religioso en el ministerio de las almas. [E. F.]

Summary The purpose of this study is to shed light on *the principles* underlying the very important sector of Canon Law which determines the juridical relations existing between the canonical State of Perfection and local Ordinaries. This paper, therefore, means to offer the theologico-canonical criterium needed to discover the harmonious agreement of the positive norms that regulate those relations with the other fundamental norms of the Code of Canon Law and to furnish a sketch of the corresponding deontology.

To achieve this end, after calling to mind the above-mentioned principles and explaining briefly the fundamental theological relationship between the local Ordinary and the States of Perfection, the author goes on to analyze: the juridical *status* of these State of Perfection in the Church; the intrinsic reasons for their gradated and functional freedom with respect to the local Ordinary; and of the fundamental structure of the juridical institute of the exemption of Religious in the present law of the Church. The paper ends with several considerations regarding a more efficient harmonization of the work of the Secular and Regular Clergy on behalf of souls. [E. F.]

Summarium Schon aus der Klausel, die den Titel des Themas näher beschreibt, geht hervor, dass die Untersuchung *die Prinzipien* beleuchten will, die das wichtige Gebiet der juridischen Beziehungen zwischen den Ständen der Vollkommenheit und dem Ortsordinarius betreffen. Diese Darlegungen haben also den Zweck, das theologisch-kanonistische Kriterium zu bieten sowohl zur Erkenntnis der Harmonie zwischen den geltenden positiven

Normen, die diese Beziehungen regeln, und den anderen grundsätzlichen Verfügungen des kirchlichen Rechtsbuches; dann aber wollen sie auch die entsprechenden allgemeinen Richtlinien kurz aufzeigen.

Es werden daher zuerst die genannten Prinzipien ausgesprochen und auf die grundlegenden theologischen Beziehungen zwischen dem Ortsordinarius und den Ständen der Vollkommenheit in der Kirche hingewiesen; dann werden die Stände der Vollkommenheit selbst unter dem juridischen Gesichtspunkt sowie die inneren Wurzeln ihrer abgestuften und funktionellen Freiheit vom Ortsordinarius näher analysiert. Schliesslich wird die grundlegende Struktur des Instituts der Exemption der Ordensleute in der geltenden kirchlichen Disziplin beleuchtet. Diese Darlegungen werden ergänzt durch einige Hinweise auf die Möglichkeit, die Arbeit des Welt- und Ordensklerus in der Seelsorge wirksamer in Einklang zu bringen. [E. F.]

LA ESTRUCTURA TRÁGICA Y PROBLEMÁTICA DEL SER SEGÚN DON MIGUEL DE UNAMUNO*

JOSÉ Mª SÁNCHEZ-RUIZ

SUMMARIUM: Initio huius laboris sensus artis philosophicae iuxta Unamuno determinatur; philosophari finem inquirere est et hoc a conscientia fit, quae praecipuum omnis philosophiae objectum est. Postea analysi subjicitur conscientia, unicum ens quod homo attingere valet et revelatur ut limitatio, dolor, « sibi-esse » et fallacia. Adaequatio entis cum conscientia structuram totaliter dynamicam detegit realitatis, quae ut fieri, libertas, absoluta irrationalitas explanatur. Hae considerationes temporalem entis dimensionem et exinde eiusdem fundamentalem determinationem ostendunt; ens inmortalitatis cupido est, sed inmortalitatis assecutio semper insecura manet et igitur ens essentialiter tragicum evadit [J. S.].

Desentrañar la concepción del ser es descubrir el sentido fundamental y la inspiración básica de un determinado filosofar. Esto es lo que pretendemos hacer aquí respecto al pensamiento de Don Miguel de Unamuno. Vamos a describir las líneas maestras de este cuadro tétrico y sombrío que es la ontología unamuniana, y a la par procuraremos señalar los caminos que condujeron a Unamuno a este atolladero sin salida que es su concepción del ser.

Cuanto aquí se expone podría calificarse como núcleo esencial o tesis centrales de la « metafísica general » de Unamuno; evidentemente debería

* Citamos las obras de Unamuno por la edición última de sus *Obras Completas*, preparada por Manuel García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, Barcelona, Vergara, S. A., 1958 y sigs.; hemos podido consultar de esta edición los siete primeros volúmenes. Otros escritos unamunianos que aun no han salido en esta edición, los citamos por Espasa-Calpe, exceptuadas las obras teatrales, para las que nos hemos servido del estupendo volumen *Miguel de Unamuno. Teatro Completo*, Prólogo, edición y notas bibliográficas de M. García Blanco, Madrid, Aguilar, 1959, pp. 1202. Para los ensayos, además de alegar el lugar correspondiente de las *Obras Completas*, añadimos el de otra edición muy difundida: *M. de Unamuno. Ensayos*, Prólogo y notas de Bernardo G. de Candamo, Madrid, Aguilar, 1945; vol. I, pp. 1051; vol. II, con una antología epistolar, pp. 1216. « Del Sentimiento trágico de la vida » y « La agonía del Cristianismo », que aun no han salido en los volúmenes publicados de las *Obras Completas*, los citamos por esta edición de Aguilar.

A lo largo de este trabajo usamos las siguientes abreviaturas:

OC., III, 140: *Obras Completas*, vol. III, pág. 140.
EE., II, 140: *Ensayos*, edic. cit. de B. G. de Candamo, vol. II, pág. 140.
ST, VII: « Del sentimiento trágico de la vida », capítulo séptimo.
VQ, I, 45: « Vida de Don Quijote y Sancho », Parte Primera, capítulo 45.
MR: « Mi religión y otros ensayos breves ».
SC: « Soliloquios y conversaciones ».
CEA: « Contra esto y aquello ».
AVE: « Andanzas y visiones españolas ».
T, 519: *Teatro Completo*, edic. cit. de M. García Blanco, pág. 519.
Cuadernos, II (1951), pág. 73: *Cuadernos de la*

completarse con la exposición paralela de su doctrina sobre el conocimiento: la gnoseología unamuniana está en íntima y estrecha conexión con su metafísica; no obstante dejamos para otra ocasión el análisis detallado de su epistemología, sobre todo en su binomio agónico fe-razón. Aquí nos contentaremos con bucear un poco en su concepción del ser, procurando captarla lo más fielmente posible, sin dejar de reseñar las observaciones y críticas que parezca merecernos.

I. - El filosofar

Objeto del filosofar

En los umbrales de su obra filosófica de mayor envergadura establece Don Miguel de Unamuno el objeto del filosofar humano; unos párrafos más adelante vuelve a tocar de nuevo este punto central. No dejará de llamar la atención comprobar que no hay una perfecta conformidad entre estos dos lugares tan cercanos. Mientras abre su meditación « Del Sentimiento trágico de la vida » con una rotunda y clara afirmación del carácter concreto, existencial y humano de la labor filosófica,[1] unas cláusulas más adelante parece ensanchar su concepción de la filosofía, extendiendo la investigación filosófica a todo cuanto existe; la filosofía tiende a formar en el hombre una concepción unitaria y total del cosmos,[2] procurando dar una respuesta a la pregunta que el hombre se formula sobre el sentido y la finalidad no solo de la vida, sino de todo cuanto lo rodea.[3] En otro escrito precedente, publicado en 1899, ya había afirmado Unamuno que el único gran problema que se presenta al hombre es el del fin del universo entero: « No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿ Cuál es el fin del universo entero ? » (« Nicodemo el fariseo »).[4]

A primera vista parece que nos encontramos frente a una doble concepción de la filosofía. Por un lado, Unamuno parece acentuar el carácter concreto, particular y personal del filosofar del hombre; basta leer la primera página « Del Sentimiento trágico ». Por otro lado, parece alinearse en otros lugares con los que defienden la concepción clásica de la filosofía, asignándole una misión mucho más amplia y dilatada, más abstracta y universal: para descubrir el fin de todo cuanto existe, es necesario que la lente de la consideración

Cátedra de Miguel de Unamuno, Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, Cuaderno segundo, correspondiente al año 1951, pág. 73.

[1] « este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía » (ST, I; EE., II, 715).

[2] « La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción » (ST, I; EE., II, 716).

[3] « ¿ De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo ? ¿ Adónde voy y adónde va cuanto me rodea ? ¿ Qué significa esto ? » (ST, II; EE., II, 742).

[4] OC., III, 124.

humana vaya enfocando a todos los seres, los estudie y considere y no se contente con reflexionar tan sólo sobre el hombre.

¿La filosofía, según Unamuno, es un saber totalitario, universal, omnicomprensivo, o en cambio es una investigación que se agota en lo interno del investigador, sin necesidad de abrirse a otros seres?; ¿es un conocimiento abierto a todo lo real o cerrado en la inmanencia sujetiva, sin posibilidad de transcender las fronteras angustas del propio yo?; ¿es la filosofía ciencia del ser en general o se preocupa tan solo del hombre?

Hay que ver si estas dos concepciones de la filosofía se contraponen en Unamuno, excluyéndose mutuamente, o si permanecen en su síntesis filosófica sin llegar a un acuerdo, o si en cambio, ha logrado reducir a unidad estas dos direcciones, aparentemente diversas, de su investigación.

Direcciones del filosofar

Tres son fundamentalmente las cuestiones que atraen nuestro interés especulativo cuando se nos presenta cualquier ser. Estas tres interrogaciones abrazan en sí toda la extensión de la problemática filosófica: *cómo* es ese ser, *porqué* es así y *para qué* sirve. El *cómo* de una cosa recibe una respuesta con la descripción y enucleación de la misma; tal vez se podría afirmar que nos deja en un plano puramente fenomenológico. El *porqué*, en cambio, nos sitúa en un plano explicativo; abarca en sí la determinación de la causas intrínsecas (la material y formal de la filosofía aristotélica) y de la causa eficiente del objeto considerado. El *para qué* es investigación de la finalidad. Estas tres interrogaciones que surgen en nuestra mente tan pronto como se le presenta delante un objeto, no están desligadas entre sí ni son independientes; una conexión íntima y estrechísima las tiene unidas y entrelazadas; más aún, hay una cierta dependencia entre ellas. El *cómo* de una cosa no puede explicarse suficientemente sin recurrir a su *porqué*, a la causa que la ha hecho así; y el *porqué* no es autosuficiente, sino que siempre apela a un *para qué*. Estas consideraciones las podemos entrever sin gran dificultad en algunos párrafos de Unamuno; en un artículo de 1896 del título « Civilización y Cultura », tras haber hecho esta tripartición de la investigación humana, señala la dependencia jerárquica existente entre las dos primeras de estas grandes preguntas; así pues, afirma sintéticamente: « lo natural es el *cómo*, lo intelectual es el *porqué* » [5]; esto quiere decir que el *cómo* se queda en el plano de lo inmediato, casi de lo puramente constatativo y descriptivo; nos dice o presenta lo natural tal cual es, sin transcenderlo ni sobrepasarlo. La curiosidad humana no puede quedar satisfecha con esto; necesariamente exige algo más: quiere saber porqué lo

[5] OC., III, 479; EE., I, 309.

natural que se ha experimentado, es así y no de otro modo; se transciende el objeto buscando la causa que lo ha hecho así.

Pero tampoco aquí se frena el deseo de saber. Descubierto el *porqué* de una cosa, inmediatamente se trata de aprovecharla, de darle finalidad, de imponerle un *para*: « Del *porqué* de las cosas suele depender su *para qué*» (« La enseñanza del latín en España »),[6] y más claramente en « Del Sentimiento trágico »: « Solo nos interesa el porqué en vista del para qué » (ST, II).[7] La finalidad de un objeto es el fin de su conocimiento. La dialéctica investigadora humana pasa por estos tres estadios, que se suceden ordenada y gradualmente: se pasa del saber el *cómo* de una cosa a su causa, y de ésta a su fin; aquí es donde concluye y adónde tiende toda inquisición cognoscitiva.[8] Se puede afirmar que el problema de la finalidad es el problema exquisitamente filosófico, ya que a resolverlo están orientados todos los demás sondeos y averiguaciones. Tras haber reseñado Unamuno los grandes problemas sobre el sentido del universo y de la vida, sobre su significación y origen, añade: « Si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un porqué como el de conocer el para qué: no de la causa sino de la finalidad » (ST, II).[9] Esta reducción de la problemática filosófica a la tarea de fijar la finalidad de lo considerado, está preñada de graves consecuencias para la determinación de la estructura del ser según Unamuno; para llegar a este punto esencial, hay que hacer antes una aclaración sobre cómo concibe Unamuno la finalidad.

El sentido metafísico de la finalidad

La finalidad o el *para* supone un propósito. Proponerse algo es lo mismo que poner ante sí un fin; un propósito es inconcebible sin una conciencia que lo piense y una voluntad que lo desee. La finalidad, por su misma esencia, dice relación absoluta y necesaria a una conciencia que se la propone; o como dice Unamuno: « El *para* apunta a mi conciencia » (« Civilización y Cultura »),[10] y unos renglones antes, en ese mismo párrafo, afirma rotundamente: « La cosa es clara: el *para*, la finalidad no tiene sentido sino tratándose de conciencias y voluntades » (*ibid.*). Y en el ensayo « Del Sentimiento trágico » señala que « donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad, que supone un propósito » (ST, VII).[11]

[6] OC., III, 309; EE., I, 148.

[7] EE., II, 742.

[8] « El cómo arranca y deriva del para qué » (« Conferencia en la Sociedad de Ciencias, en Málaga, el 23 de agosto de 1906 »; OC., VII, 717); « debajo de la inquisición del por qué de la causa no hay sino la rebusca del para qué, de la finalidad. Todo lo demás es o engañarse o querer engañar a los demás para engañarse a sí mismo » (ST, II; EE., II, 746).

[9] EE., II, 742.

[10] OC., III, 479; EE., I, 309.

[11] EE., II, 849.

La finalidad es una relación entre dos o más cosas, y esta relación la establece siempre una conciencia; por esto, según Unamuno, no puede haber finalidad, donde no hay una conciencia. Más aún, hay una perfecta adecuación y compenetración entre la conciencia y la finalidad; pensar algo es pensar para qué es ese objeto; el pensamiento reviste de finalidad e impregna íntimamente de teleología todo cuanto piensa: « este *para*, esta noción de finalidad... no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo » (ST, I).[12] Se ha llegado pues, a la perfecta identificación de conciencia y finalidad, a partir de la comprobación de la dependencia de ésta de aquélla.

Estas consideraciones de Unamuno se prestan a varias reflexiones; vamos a apuntar aquí algunas. Ante todo, es justo que la finalidad apela a la conciencia; este es el fulcro de una de las « vías » tomistas para demostrar la existencia de Dios: lo no cognoscitivo que tiende a un fin, lo hace porque un ser conciente lo orienta y encamina a ese fin;[13] pero Santo Tomás admite una finalidad impresa por el creador en la creatura y que es inmanente y permanente en lo creado, aunque no esté dotado de conocimiento. La inteligibilidad de la naturaleza de cada ser es en el fondo su finalidad intrínseca; no es necesaria la presencia de la conciencia en un ser para que éste tenga un fin; el fin preexige la conciencia, pero no se identifica con ella. En Unamuno la cosa cambia; no admite la inteligibilidad intrínseca de las cosas: para esto habría que exigir la creación, y consecuentemente la existencia de Dios que sería la conciencia que podría explicar la racionabilidad de lo real. En todo este proceso, según Unamuno, late una petición de principio; se está razonando a base de paralogismos; nos cerramos en un círculo vicioso: se exige Dios para explicar la racionalidad de las cosas, es decir su finalidad intrínseca y extrínseca; por otro lado, nos servimos de la racionalidad de los seres para fundar la existencia de Dios. En todo este razonar no se trascienden los dos polos del razonamiento (cosas-Dios) y fundamos alternativamente uno en el otro cerrando un perfecto círculo que no explica nada.[14]

Pero hay más aún; si la finalidad ha sido perfectamente identificada con la conciencia, no se puede concebir una finalidad en una cosa que esté totalmente desprovista de conciencia. Lo totalmente inconciente existe sin ningún fin y sin ninguna razón de ser. Sería conveniente determinar si lo inconciente es irracional o en cambio es ambiguo, pero esto lo veremos más adelante; ahora nos basta haber dejado señalado la incompatibilidad de lo inconciente con lo finalístico. Todavía se podría añadir lo siguiente: en tanto se da finalidad a una

[12] EE., II, 725.

[13] « Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante » (*Summa Theologiae*, I, 2, 3).

[14] Cfr. sobre todo esto ST, VIII, « De Dios a Dios » (EE., II, 852-877).

cosa, en cuanto se la hace conciente; dar finalidad es « concientizar »: « es el único modo de dar al Universo finalidad, dándole conciencia » (ST, VII);[15] hay que transformar lo inconciente en conciente y por lo tanto personalizarlo para que tenga un fin: Unamuno identifica nuestro « anhelo de dar finalidad al Universo », con el de « hacerlo conciente y personal » (ST, VII).[16] Lo natural o físico es algo totalmente opaco y refractario a la finalidad; en tanto puede estar ordenado a un fin, en cuanto pierde algo de su opacidad a la conciencia y es atravesado por algún rayo de conciencia y voluntad.

Muchos otros autores admiten la posibilidad y el hecho de una finalidad ínsita en lo inconciente por un ser personal, sin que sea necesario que lo inconciente deje de ser tal; basta que tenga una naturaleza determinada y que no sea totalmente estática para que se pueda admitir una finalidad intrínseca en lo inconciente, que obra según su naturaleza, la cual está ordenada a su obrar y a obrar de un modo determinado, es decir, según la capacidad de esa esencia; además lo inconciente puede tener una finalidad extrínseca, puede estar ordenado a otro ser que es distinto de él, por obra de una inteligencia que así lo ha dispuesto, pero sin que por eso deje de ser tal y se haga conciente. Para Unamuno todo esto es inadmisible; volvemos a repetir la razón que sostiene toda su metafísica de la finalidad: el fin no sólo depende de una conciencia, sino que se identifica perfectamente con ella. Así pues, una cosa no puede tener una finalidad intrínseca, si no tiene en sí un destello de conciencia; aquí late o una concepción totalmente irracional de las cosas inconcientes, que no tendrían una naturaleza propia y definida, o puede ser también que la realidad tenga una esencia bien determinada, pero que esta esencia sea totalmente estática e inactiva: para que obre, sería necesaria la intervención de una conciencia que la moviera, haciéndole participar algo de sí a la cosa; en otras palabras, bajo esta reducción de la finalidad a la conciencia late o una concepción del ser natural como totalmente estático, con una naturaleza bien determinada y definida, pero sin posibilidad de obrar, ya que la acción dependería de la conciencia que la pondría en movimiento, o una concepción irracionalista del ser inconciente (el ser es opaco a la razón, no tiene una naturaleza determinada y definibile, es ambiguo en su ser y obrar). Cabe una tercera posibilidad: admitir la absoluta incognoscibilidad de lo inconciente en cuanto tal; después veremos, como ya hemos anunciado, hacia cuál de estas disyuntivas se inclina Unamuno.

De todo cuanto llevamos dicho se puede colegir que cuando Unamuno habla del fin del Universo como la tarea a que se dedica el filósofo, hay que comprender esta misión a la luz de estas explicaciones. No se trata de descubrir la finalidad de todo cuanto existe; no es la vocación filosófica la de

[15] EE., II, 849.

[16] EE., II, 851.

revelar ese fin que late en todas las cosas, hacerlo patente, hacernos cobrar conciencia de cómo obran las cosas y adónde tienden; todo esto supondría una finalidad inmanente en lo real. Cuando el filósofo indaga el fin del Universo su cometido es más bien activo que contemplativo, más bien práctico que especulativo; la filosofía más que teoría es poesía, tomando esta palabra en su acepción clásica. No se trata de descubrir, sino de instilar en todas las cosas un fin, personalizándolas; no hay que indagar *cómo* son las cosas y *porqué* son así, para después pasar a ver *para qué* sirven; el camino es más expedito: imponer y dar directamente el fin a las cosas, enfrentarse con el Universo y darle nosotros, libremente y según nuestro deseo, un fin. Unamuno se pregunta en su ensayo de 1899 « De la enseñanza superior en España »: « ¿ Que el mundo no tiene finalidad ? » y se responde a sí mismo: « Pues se la daremos ».[17] Por esos mismos años concluye su primera obra teatral, « La Esfinge »; [18] encabeza el texto de esta obra un proverbio indio, una frase de San Pablo, otra de Shakespeare y unas frases de la escena novena del segundo acto; es un diálogo entre el protagonista, Angel, y uno de sus amigos, Joaquín, dedicado a la política; éste le dice a Angel: « — Hay que proponerse en la vida algún fin — »; Angel le responde descorazonado: « — ¿ Para qué, si el Universo no lo tiene ? — »; Joaquín responde con un principio básico en la especulación unamuniana: « — Para dárselo — ».[19] En 1912, en un artículo publicado en *La Noche*, recordando a Maragall, vuelve a repetir: « si el universo no tiene una finalidad, nuestro deber es esforzarnos por dársela ».[20] El Universo es algo totalmente absoluto, no está ordenado a ningún otro fin; aquí está la raíz de su grandeza y perfección: « Lo que hace más grande a la naturaleza es el ser desintencionada » (« La dignidad humana »);[21] el no estar a servicio de ningún otro ser es lo que hace señora a la naturaleza; la intencionalidad supone y exige finalidad y ésta se explica a través del servicio, de ser *para* otro; la finalidad es dependencia: por esto la naturaleza, por sí inconciente y sin finalidad, es perfecta y aquí se encuentra la razón de ser de su grandeza.

II. - Primera aproximación al ser

Ser = conciencia

Llegados a este punto, podríamos recoger sintéticamente un resultado que fácilmente podemos sacar de cuanto llevamos dicho. Si el problema filosófico es el problema del ser, que a su vez viene a reducirse al problema de la finalidad, y si la finalidad coincide con la conciencia, podemos ya afirmar que

[17] OC., III, 109.
[18] T, 200-296.
[19] T, 262.
[20] OC., V, 519.
[21] OC., III, 444; EE., I, 275.

para Unamuno el problema filosófico es el problema de la conciencia; más aún, siguiendo estas ecuaciones, podemos enlazar los términos extremos (problema del ser y problema de la conciencia) y llegar a la perfecta identificación del ser con la conciencia; es éste uno de los principios fundamentales de la metafísica unamuniana. Bastaría traer aquí estas palabras de su ensayo filosófico fundamental: « Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia » (ST, VII); [22] doce años más tarde, en un artículo publicado en *Nuevo Mundo* con el título « Etimologías », trae esta afirmación: « la íntima realidad de toda cosa.., su entraña es una conciencia ».[23]

Y las cosas que no son conciencia, ¿ no son seres ? Unamuno responde a esta pregunta haciendo una distinción: si conocemos estas cosas, en este caso son seres en cuanto que de algún modo participan y están dentro de la conciencia; al pensar esas cosas, quedan racionalizadas y por ende finalizadas, lo que quiere decir que en algún modo han sido concientizadas; la medida del ser de esas cosas es el grado de conciencia que hayan podido adquirir. Si consideramos en cambio, las cosas que no conocemos, no podemos decir nada de ellas; ni se puede afirmar que existan; cualquier afirmación que se haga de esas cosas supone que se las conozca y por lo tanto que las hayamos « concientizado »; la perfecta existencia, que quiere decir estar fuera completamente del que piensa (*ex-sistere*), es totalmente inconcebible, y por esto mismo inafirmable; en tanto se afirma una cosa, en cuanto está en la conciencia y forma parte de ella. Unamuno no niega que las cosas existan fuera de la conciencia; sería un idealista, y él no podía admitir esta doctrina, pues se percataba de que la materia del conocimiento nos es dada desde fuera del mismo conocimiento; él lo que afirma es que no sabemos nada de lo extra-conciencial; lo que conocemos está en la conciencia y se hace de algún modo conciencia; el ser que podemos afirmar y considerar es únicamente el ser « conciencial »; lo « extra-conciencial » o inconciente nos es totalmente oscuro y oculto; el ser para mí es la conciencia total o lo que está dentro de ella: « ¿ Qué es, en efecto, existir, y cuándo decimos que una cosa existe ? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¿ Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir ? ¿ Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella ? Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia... » (ST, IX).[24]

[22] EE., II, 851.
[23] OC., V, 947.
[24] EE., II, 887. — « Existir, en la fuerza etimológica de su significado, es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *existere*. ¿ Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca lo conocido todo ? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿ Y cómo es esa materia ? Imposible saberlo, porque conocer es informar

Ahora es posible descubrir la perfecta concordancia entre las dos formulaciones de la problemática filosófica que consideramos al principio de este trabajo; si el sentido y la finalidad se lo da al universo la conciencia, y en tanto las cosas del universo son seres en cuanto forman parte de algún modo de alguna conciencia concreta, y por otra parte ésta se identifica con el hombre « de carne y hueso », queda bien claro que el problema del fin del universo viene a reducirse al problema del hombre que confiere esa finalidad al universo. Hecha esta observación que soluciona la dificultad a que aludimos en los umbrales de este trabajo, vamos a internarnos un momento en la consideración de la estructura íntima y naturaleza propia de la conciencia; es éste un estudio genuinamente metafísico, en la perspectiva unamuniana, ya que el ser es la conciencia; para Unamuno la Psicología se reduce a la Metafísica, o mejor ésta se convierte en aquélla.

Ser = serse

Es la conciencia una actividad por la que el hombre se siente existente; Unamuno compara la conciencia con la « sensibilidad común o cenestesia », que es « la sensación general de cuerpo... el sentirse uno vivir, respirar, circular la sangre, funcionar los órganos, oscura y vaga sensación resultante de las funciones vitales del organismo... sentir uno su propio cuerpo y la vida de él » (« Plenitud de plenitudes »); [25] la conciencia es una actividad semejante en el plano espiritual: es sentir « el peso del propio espíritu », el « contacto con él » (*ibid.*).[26] Como es una sensación tremenda posar la mano sobre la propia pierna y no sentirla, « peor es que al fijar tu atención sobre tí mismo no te sientas espiritualmente » (*ibid.*); [27] la conciencia es un « tacto espiritual » y por ella « se toca el alma con el alma misma », se logra una « plena posesión de sí mismo » (*ibid.*).[28]

Todo esto supone un desdoblamiento o división en el ser del hombre; el lenguaje expresa esto claramente, haciendo intervenir el pronombre personal dos veces: como sujeto que realiza la acción y como objeto en el que se concluye esta acción. Hoy se habla del yo-sujeto y del yo-objeto como polos de toda actividad conciencial. Mientras el ser está compacto, cerrado, hecho un bloque, no puede haber conciencia; ésta alborea tan pronto como una división o partición se introduce en el ser: la conciencia es por esto un cierto deshacimiento de la condensación del ser; sólo así una parte puede considerar otra, el « yo » puede centrarse sobre su « otro yo ». El hombre que reflexiona nunca está totalmente solo; la soledad absoluta es composible tan

la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. Valdría tanto como tener rodenado el caos » (ST, VIII; EE., II, 875).

[25] OC., III, 754; EE., I, 562.

[26] OC., III, 755; EE., I, 563.

[27] OC., III, 755; EE., I, 563.

[28] OC., III, 755; EE., I, 563.

sólo con la inconciencia; el que reflexiona se encuentra al menos con su « otro yo ». El ser que es conciente, no sólo existe, sino que sabe que existe, y por lo tanto existe para sí, es para sí. Unamuno usa un término muy expresivo para definir la conciencia: la conciencia es « serse »; lo conciente no sólo es, sino que es para sí, se es; en « Del Sentimiento trágico », al hablar de la conciencia humana afirma que es « lo único que sentimos por dentro y en el que el sentirse se identifica con el " serse " » (ST, VII);[29] en otro lugar, hablando de los hombres, afirma que « nos somos », mientras que las cosas tan sólo « son » (« En torno al casticismo, I. La tradición eterna »).[30] Esta palabra « serse » es riquísima de contenido; expresa la íntima estructura del ser conciente, que no solo existe, sino que se da cuenta de la propia existencia y por ende existe para sí. La conciencia es el « ser-para-sí ».

Estructura del « serse »

Como ya se señaló, no hay conciencia sin división en el propio yo, que se desdobla en el « yo » que capta y en el « yo » captado; toda división es deshacimiento y por esto mismo dolor: el camino de la conciencia, el ambiente en que se desarrolla, la realidad que la constituye es el dolor: « El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí » (ST, VII);[31] « El dolor nos dice que existimos » (ST, IX).[32] Unamuno acude a un paralelismo: en el mundo orgánico, no nos damos cuenta de que tenemos ciertos órganos internos, mientras no nos duelen; el dolor nos descubre la existencia del corazón, del estómago, etc.; así también el dolor es el medio por el que nos captamos a nosotros mismos. Cuando toda nuestra vida espiritual está atravesada por una potente y arrolladora corriente de dolor que nos deshace y deshilacha, es entonces cuando nuestra conciencia es más límpida y fuerte, cuando mejor y más directamente nos captamos a nosotros mismos: « Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele » (ST, IX).[33]

Este dolor que es la chispa que enciende la conciencia y el combustible que la alimenta, consiste esencialmente en « la sensación del propio límite » (ST, VII).[34] Esta limitación que causa el dolor y a través de él provoca la conciencia, puede considerarse bajo un doble punto de vista, uno interno y

[29] EE., II, 839.
[30] OC., III, 181; EE., I, 37.
[31] EE., II, 838.
[32] EE., II, 896.
[33] EE., II, 901.
[34] EE., II, 838. — « el sufrimiento implica limitación » (ST, IX; EE., II, 897).

otro externo. Si se considera al hombre desde una visual extrínseca, se capta como distinto de los otros seres y por lo tanto limitado y finito; se da cuenta de que es, pero al mismo tiempo percibe todo lo que no es, todo lo que le falta; en este sentido, confrontándose con los otros, advierte su pobreza e inanidad, y esto hace surgir en él un sentimiento de dolor y compasión por sí mismo: « La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy » (ST, VII).[35] Este dolor que brota de la comprobación de la propia pobreza y limitación, hace surgir en el ser el deseo de asimilar todo lo demás, sin dejar de ser lo que es; transcender la limitación propia y encerrar en sí todas las demás perfecciones, sin perder lo que se tiene de propio, lo que se es; la conciencia es, pues, esta tensión entre el límite propio y las ansias de superarlo, entre lo que se es y lo que se quiere ser, pero no se es: « cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella » (ST, IX).[36]

Pero el dolor se explaya también en la estructura más íntima y personal del ser; en lo más recóndito de él hay una colisión entre la conciencia, que tiende a « concientizar » todo el ser y cuanto hay en éste de inconciente y de opaco. Esta lucha entre el « serse » y la inconciencia que estratifica al ser, es una rotura de la masa densa y compacta de la inconciencia, un desgarramiento del ser, que va poniendo al descubierto poco a poco su intimidad e interioridad: « La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo... hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse — pues serse es conocerse —, por ser espíritu puro... Sin materia no hay espíritu; pero la materia hace sufrir al espíritu; es el choque de la conciencia con lo inconciente. Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia, al espíritu...; es el muro con que topa la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia; es la resistencia que esta última pone a concientizarse » (ST, IX).[37] Y unos renglones más adelante insiste explicando más claramente la naturaleza y función de este dolor: « El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas » (ST, IX).[38] El cuerpo pues,

[35] EE., II, 838.

[36] EE., II, 901.

[37] EE., II, 900-901. — Cfr. ST., XI; EE., II, 962.

[38] EE., II, 901. — Tras cuanto llevamos dicho no nos parece exacta la afirmación que trae Julián Marías en su logrado volumen *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Emecé Editores S. A., 1953, pp. 255, cuando afirma que « Para Unamuno, el dolor, el sufrimiento, es la forma superior de conciencia. La realidad se siente plenamente en el sufrir » (pág. 211); el dolor es en sí mismo conciencia y ésta a su vez, aun en su forma más elemental, no puede ser sino dolor.

Un análisis detallado sobre la relación conciencia-dolor puede verse en J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, vol. I, 1947, pp. 101-126.

desempeña una función esencial en el surgir de la conciencia, como limitante de ésta y causa del dolor; éste es el choque de la conciencia con el cuerpo inconciente; una vez que la conciencia entra en acción, esta explicación de la actividad conciente no ofrece dificultad: el dolor aumenta la conciencia y hace proceder el afán de concientización. Pero si se considera el momento inicial de la conciencia, nos enredamos en un ovillo de dificultades: si el dolor es el choque de la conciencia con lo inconciente y es a través del dolor que brilla la conciencia, no se ve cómo se pueda hablar de una conciencia que sea a su vez causa determinante del dolor; hay aquí un círculo vicioso, una explicación sofística de todo este proceso.

La esencia trágica del « serse »

Señalaremos aquí, dejando a un lado otras posibles alusiones críticas, la estructura tremendamente trágica de la conciencia así explicada, y en general de todo ser. « Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí » (ST, IX); [39] por otro lado, el dolor no es sino el esfuerzo de la conciencia por concientizar lo inconciente, el choque entre estas dos fuerzas antitéticas; aumentando la conciencia, indiscutiblemente la resistencia de lo inconciente íntimo disminuye y consiguientemente el dolor debería mitigarse: esto trae como efecto una disminución de la conciencia. Más aún, el día que la conciencia lograra la victoria total sobre su estrato inconciente y concientizara toda la estructura del ser, desaparecería el dolor y se desvanecería al mismo tiempo la conciencia. La conciencia, el ser unamuniano es una realidad terriblemente infausta: tiende a espiritualizarse íntegramente, pero logra esto despeñándose en la sima del no ser; en la metafísica unamuniana, el ser cuanto más se afirma, tanto más se acerca a su disolución; cuanto más vence, tanto más cerca está de su derrota total; cuanto más gana, mayor es el peligro de perderlo todo; cuanto más es, más se aproxima a su aniquilación...

Si por el dolor se es, por el gozo se pierde la conciencia, se deja de ser: la alegría es enajenamiento, mientras que por el contrario el dolor es ensimismamiento; la alegría es plenitud, densidad, inconciencia; el dolor es limitación, desgarramiento; la satisfacción llena, el sufrimiento nos vacia: « Cuando se goza olvídase uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se en-ajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él, en el dolor » (ST, VII).[40]

Antes de proceder adelante en nuestro análisis de la conciencia, vamos a completar cuanto Unamuno dice sobre el dolor como engranaje imprescindible en el dinamismo conciente. Si la conciencia está condicionada por el dolor y casi constituída por él, es claro que la conciencia es algo patológico y el ser

[39] EE., II, 900.

[40] EE., II, 838.

conciente un ente enfermo: « el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad » (ST, I).[41] Esta enfermedad no es sino el lento perfeccionamiento de sí mismo, que es al mismo tiempo un continuo deshacimiento de sí, el descubrimiento de las propias entrañas a través de un incesante destrenzar de los propios tejidos vitales.

Dijimos que el dolor está provocado por la limitación extrínseca — soy yo y no soy los otros — e intrínseca — choque de la conciencia con lo inconciente presente en el ser —; en ambos casos, el dolor está atravesado por la voluntad, con la que viene a coincidir. En efecto, al sentir la limitación externa, se tiende a ser todo lo demás; esta tendencia no es sino ansias y deseos de serlo todo; el choque de la conciencia con lo inconciente que se anida en el ser, está provocado por la voluntad de la conciencia de tornar conciente lo que en el ser no lo es; claramente aparece pues, la imbricación de la voluntad en la estructura del dolor, y por ende en la conciencia. En varios lugares Unamuno hace esta identificación del dolor con la voluntad; léase por ejemplo este párrafo, en el que explicando lo que es la voluntad, la describe como « el impulso de serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos » (ST, VII),[42] y añade que este impulso « en nosotros obra porque en nosotros sufre » (*ibid.*).[43] Y dos capítulos más adelante afirma: « Eso que llamamos voluntad, ¿ qué es sino dolor ? » (ST, IX).[44] Desear serlo todo, es amarlo todo; se desea todo, cuando se siente la congoja de la propia limitación: el amor es una flor que brota en el árbol del dolor: « No hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escoger o el amor, que es el dolor, o la dicha... Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, y ya no es amor. Los satisfechos, los felices, no aman; aduérmense en la costumbre, rayana en el anonadamiento. Acostumbrarse es ya empezar a no ser » (ST, IX).[45] La existencia humana es una elección entre dos polos antitéticos: hay que escoger entre la conciencia o la inconciencia, entre el dolor o el gozo, entre el ser o el no ser, entre la enfermedad o la salud; en una palabra, podemos hacernos hombres o abdicar de nuestra humanidad: esto es más cómodo sin duda, pero menos digno; es más fácil y menos arriesgado, pero es una cobardía: « El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o, mejor dicho, para la congoja, tiene » (ST, IX).[46]

Esta determinación de la conciencia como dolor y sufrimiento se prestaba a magistrales exposiciones en verso, y Unamuno no ha dejado de hacerlas; alusiones al dolor de la conciencia — o del pensamiento, ya que se es conciente

[41] EE., II, 730.
[42] EE., II, 845.
[43] EE., II, 845.
[44] EE., II, 894.
[45] EE., II, 895.
[46] EE., II, 895.

porque se piensa — se encuentran en muchas composiciones poéticas de Don Miguel; nos limitaremos a señalar dos de las más características y de las más « trágicas ». La primera es « El buitre de Prometeo », que es de 1907 [47] y la otra « El Cristo yacente de Sta. Clara (Iglesia de la Cruz) de Palencia », que es de 1913.[48]

En su libro *Poesías* de 1907 [49] publicó esta composición dedicada a Prometeo, figura que le sirve para describir la trayectoria trágica de la conciencia. Este héroe mitológico, atado a una roca, acaricia al buitre que le va devorando sus entrañas: el buitre significa la conciencia o el pensamiento, que va « concientizando » las entrañas inconcientes del hombre y a la par lo va devorando, porque va reduciendo el campo de lo inconciente, que es lo que sostiene la conciencia y por esto mismo el ser del hombre:

« A la roca del mundo Prometeo
— que es del los hombres el mejor amigo —
con divinas cadenas
atado y preso,
se alimenta de penas
y al buitre acariciando, su castigo,
al buitre, Pensamiento, así le dice... ».
(versos 1-7)

« Dale, dale, mi buitre, sin cuidado;
no temas que me muera;
manjar tendrás en mí por largos siglos;
común es nuestra vida,
y en tanto me devores
se mantendrá mi vida por dolores ».
(versos 32-37)

La conciencia es don del ser y amenaza de aniquilación; es lo que sostiene y anula al ser; lo que lo alimenta y devora; lo que lo forma y destruye:

« ¡Cuánto me quieres, buitre mío, cuánto!
¡Con qué voraz cariño me devoras
encendido en deseos de mi cebo!
Sangre eres de mi sangre y es tu carne
de mi carne renuevo.
Me abrazas y me estrechas en tus garras,
como en espasmo de fusión suprema;
tiembla mi cuerpo de dolor entre ellas,
palpitantes amarras,
pero mi alma,
mi alma a tí se vuelve, mi verdugo,
pues que te debe de su vida el jugo ».
(versos 102-113)

[47] M. García Blanco, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca, Universidad, 1954, pp. 453: véase pp. 108-111.

[48] Cfr. *ob. cit.*, pp. 194-198. — Cfr. también V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960, pp. 276, sobre todo pp. 73-83.

[49] Miguel de Unamuno, *Poesías*, Bilbao, José Rojas, 1907, pp. 356; véase pp. 143-151.

Cuando la conciencia venza totalmente, el ser se ha pulverizado; en el tiempo se va deslizando la vida, siempre suspendida del interrogante supremo del futuro:

« ¿ Y después ? Cuando cese el Pensamiento
de regir a los mundos.
¿ Y después... ?
— ¡ay, ay, ay!, no tan recio —
¡No tan recio, mi buitre!;
mira que así me arrancas la conciencia;
¡aun dentro de tu oficio, ten clemencia! ».
(versos 211-217) [50]

« El Cristo yacente » fué publicado en *Los lunes del Imparcial* el 26 de mayo de 1913 e incluída más tarde en su volumen « Andanzas y visiones españolas ». En esta tétrica elegía, Unamuno ve a Cristo libre del dolor del pensamiento, porque ese Cristo es tan solo tierra, y lo interpreta blasfemamente como la encarnación de la « gana », término que expresa la fuerza ciega de la voluntad:

« Este Cristo cadáver,
que como tal no piensa,
libre está del dolor del pensamiento,
de la congoja atroz que allá en la huerta
del olivar al otro
— con el alma colmada de tristeza —
le hizo pedir al Padre que le ahorrara
el cáliz de la pena.
Cuajarones de sangre sus cabellos
prenden, cuajada sangre negra,
que en el Calvario le regó la carne,
pero esa sangre no es ya sino tierra.
¡Grumos de sangre del dolor del cuerpo,
grumos de sangre seca!
Mas del sudor los densos goterones,
¡de aquel sudor de angustia de la recia
batalla del espíritu,
de aquel sudor con que la seca tierra
regó, de aquellos densos goterones,
rastro alguno le queda!
Evaporóse aquel sudor llevando
el dolor del pensar a las esferas
que sufriendo el pobre pensamiento,
buscando a Dios sin encontrarlo, vuela.
Y ¿cómo ha de dolerle el pensamiento
si es solo carne muerta,
mojama recostrada con la sangre,
cuajada sangre negra ?
Ese dolor de espíritu no habita
en carne, sangre y tierra.

[50] Hemos seguido en esta exposición del « Prometeo » unamuniano bastante de cerca, la interpretación de Manuel Alvar, *Motivos de unidad y evolución en la lírica de Unamuno*, en *Cuadernos*, III (1952), pp. 19-40.

No es este Cristo el Verbo
que se encarnara en carne vividera;
este Cristo es la Gana, la real Gana,
que se ha enterrado en tierra;
la pura voluntad que se destruye
muriendo en la materia;
una escurraja de hombre troglodítico
con la desnuda voluntad que, ciega,
escapando a la vida,
se eterniza hecha tierra.
Este Cristo español que no ha vivido,
negro como el mantillo de la tierra,
yace cual la llanura,
horizontal, tendido,
sin alma y sin espera,
con los ojos cerrados cara al cielo
avaro en lluvia y que los panes quema.
Y aun con sus negros pies de garra de águila
querer parece aprisionar la tierra ».[51]

El análisis unamuniano de la conciencia no podía ser más desolador. ¡Cuántas sombras oscurecen esta realidad, la única que podemos penetrar y que nos es luminosa!; todo lo demás nos es impenetrable; solo conocemos lo que nos es conciente y lo que concientizamos, es decir, lo que introducimos en nuestra conciencia, llaga lacerante en lo más íntimo de nuestro ser e índice de una enfermedad constitucional; llaga que produce en nuestro ser un lancinante dolor, y que cuanto más avanza y aumenta, más cerca nos coloca del borde de la sima de la nada. Y este es el único ser que podemos considerar. No se puede concebir una metafísica menos optimista, ya que la vocación filosófica es en esta perspectiva la de contemplar, participar y vivir en sí, lo más intensamente posible, ese dolor que es el ser. La metafísica unamuniana es una metafísica patológica y su ser, un enfermo.

La conciencia como hipocresía y engaño

Para mejor comprender la concepción unamuniana del ser y de la conciencia, vamos a considerar cómo se desarrolla la actividad conciente. Don Miguel ha señalado varias veces la imposibilidad e inutilidad de la conciencia pura; es imposible adentrarnos en nosotros mismos, enfrentarnos con nuestro ser, sin dividirnos; para esto es necesario algo distinto de nosotros que rompa nuestra unidad intrínseca y separe en nosotros el yo-sujeto del yo-objeto. Para llegar a la conciencia, es necesario conocer algo que no sea de nosotros mismos; este algo es la espada que parte a nuestro yo y lo separa, brindándole la posibilidad de reflejarse en sí mismo. Unamuno satiriza el vacío que es la conciencia

[51] *Antología poética*, Prólogo y selección de José Mª de Cossío, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 2ª ed., 1946, pp. 74-75.

pura: « Es como un faquir que se aduerme contemplándose el ombligo », dice en un artículo comentando las memorias de Julio Nombela (« Sobre un libro de Memorias »).[52] La conciencia de sí está siempre articulada con el conocimiento de algo distinto de sí mismo; la pura reflexión es imposible; el yo-sujeto, además de contemplar su yo-objeto, tiene que abrazar en el rayo de su acción contempladora, un no-yo: « La introspección engaña mucho, y llevada a su extremo produce un verdadero vacío de conciencia, como aquel en que cae el yogui que se harta de mirarse el ombligo. Porque un estado de conciencia que consistiera pura y simplemente en que la conciencia se contemplase a sí misma, no sería tal estado de conciencia, por falta de contenido. Esa supuesta reflexión del alma sobre sí misma es un absurdo. Pensar que se piensa sin pensar algo concreto, no es nada » (« El individualismo español »).[53] Para conocer un no-yo, es necesario una actividad por parte del yo; así las cosas se complican: al reflexionar el yo-sujeto sobre sí mismo, no llega a percibir su propio ser (yo-objeto) si no conoce simultáneamente otra cosa distinta de él y al mismo tiempo se percata de la actividad que lo pone en contacto con ese objeto. No hay posibilidad de llegar al ser, sin atravesar el estrato de las actividades propias; toda actividad es inconcebible sin un objeto en el que se realice y desarrolle: « No hay intuición directa de sí mismo que valga », afirmaba ya Unamuno en uno de sus primeros escritos,[54] y añadía: « del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos ».

Por la conciencia pues, nos conocemos a nosotros mismos, a la par que conocemos algo distinto de nosotros; esto significa que nos decimos a nosotros lo que somos y qué es eso que conocemos y que se nos presenta como distinto de nosotros. La conciencia es un diálogo consigo mismo, un autodiálogo: un *légein*, es decir un hablar, y por tanto entre dos, que en este caso coinciden ontológicamente: son un *autós*, un mismo ser. « La conciencia se hace hablando » (« Etimologías »).[55] Pero al decir el hombre lo que él es, necesariamente se engaña a sí mismo; nunca es posible una perfecta y agotadora compenetración del yo que conoce con el objeto conocido, ni aun cuando éste es aquél mismo; el hombre capta todas las cosas y se percibe a sí mismo a través de la *palabra*, y ésta es un sustitutivo de lo conocido, una pantalla que se pone entre el sujeto y el objeto y que impide a aquél llegar a la inmediata aprehensión de lo conocido. En su « nivola » « Niebla », Unamuno toca dos veces esta función deformante de la palabra, que impide el conocimiento claro, seguro e inmediato de cualquier objeto. Así en la « oración fúnebre » que cierra el libro, y que pone en boca del perro de Augusto Pérez, el pobre animal enjuicia del modo siguiente el hablar del hombre: « ladra a su manera, habla y eso le ha servido para...

[52] OC., V, 283-297; véase pp. 285.
[53] OC., III, 617-618; EE., I, 433.
[54] « En torno al casticismo. II. La casta histórica. Castilla » (OC., III, 195; EE., I, 51).
[55] OC., V, 947.

no fijarse en lo que hay. En cuanto le ha puesto un nombre a algo, ya no ve ese algo; no hace sino oir el nombre que le puso, o verlo escrito. La lengua le sirve para mentir, inventar lo que no hay y confundirse. Y todo es en él pretextos para hablar con los demás o consigo mismo ».[56] La palabra nos miente, porque nosotros creemos estar en contacto con la cosa, y solo lo estamos con el signo que la sustituye y representa; por esto cada vez que el hombre habla con otro o consigo mismo, miente; habla de las cosas, pero éstas le son impenetrables; habla de sí mismo, pero no ha logrado entrar en los meandros de la propia sujetividad; la palabra le ha ostaculizado el paso, se ha puesto entre el yo-sujeto y el yo-objeto, y ha imposibilitado a aquél captar la realidad objetiva de éste. Además, la palabra es un producto social; con ella nos entendemos los hombres; la aprendemos de los otros hombres; esto quiere decir que por ella nos nivelamos, nos desindividualizamos: cuando a mi sufrimiento lo llamo dolor, lo igualo con los que padecen los otros, y así falsifico la realidad de mi sufrimiento, que es algo totalmente distinto de lo que los otros sienten. El héroe de « Niebla », tras un diálogo amoroso y pasional con su modista, así monologa consigo mismo, echado sobre su cama: « La he estado mintiendo y he estado mintiéndome. ¡Siempre es así!... El hombre en cuanto habla miente, y en cuanto se habla a sí mismo, es decir, en cuanto piensa sabiendo que piensa, se miente. No hay más verdad que la vida fisiológica. La palabra, este producto social, se ha hecho para mentir. Le he oído a nuestro filósofo que la verdad es, como la palabra, un producto social, lo que creen todos, y creyéndolo se entienden. Lo que es producto social es la mentira... » (« Niebla », cap. XVIII).[57]

Si la conciencia es diálogo, o mejor autodiálogo, la conciencia es mentira, engaño, falsedad; si a través de la conciencia nos engañamos a nosotros mismos, nos creemos distintos de lo que somos, la conciencia es hipocresía y el hombre, en cuanto conciente, un hipócrita. Esta es la conclusión a que llega Orfeo, el perro del protagonista de « Niebla », en su meditación sobre el comportamiento del hombre: « — Es un animal enfermo, no cabe duda. ¡Siempre está enfermo! ¡Sólo parece gozar de alguna salud cuando duerme, y no siempre, porque a las veces hasta durmiendo habla!... ¡ Y luego nos insulta! Llama cinismo, esto es, perrismo o perrería, a la imprudencia o sinvergüencería, él, el animal hipócrita por excelencia. El lenguaje le ha hecho hipócrita. Como que la hipocresía debería llamarse antropismo si es que a la imprudencia se le llama cinismo » (« Niebla », epílogo).[58]

[56] OC., II, 996.
[57] OC., II, 901.
[58] OC., II, 996-997.

Humanismo unamuniano

Si el ser viene a coincidir con la conciencia y ésta es el modo propio del ser del hombre, en último análisis la filosofía se reduce a considerar y estudiar al hombre.

Pero la genuina filosofía no trata del hombre en abstracto, de la palabra « hombre », de la humanidad, o del cúmulo de características y notas que hacen de un ser un hombre; lo abstracto no es existente, es una idea y una idea no es un hombre.[59] Una consideración del hombre en abstracto es un estudio de un concepto y por esto mismo no es una consideración del hombre. No se salva esta dificultad, si en lugar de tratar del hombre en abstracto *sic et simpliciter*, nuestra abstracción se rebaja de un grado y se medita sobre el « hombre abstracto » connotándole una nota particular o determinándolo un poco, pero sin salir del ámbito de lo abstracto y general. Así hacen todos aquellos que divagan sobre « el bípedo implume de la leyenda, el ζῶον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo, o si se quiere, el mamífero vertical » (ST, I).[60] Todas estas tentativas para acercarse al hombre, están condenadas al fracaso; se han perdido en el laberinto de construcciones ideológicas, más o menos complicadas, y no han llegado a ponerse en contacto con la realidad humana existencial, que es individual y no universal, dinámica y no estática, concreta y no abstracta, finita y determinada y de ningún modo indeterminada;[61] todos estos autores se han preocupado del traje con que revestimos, en nuestro pensamiento, la realidad humana y han descuidado la persona que vive y late bajo ese indumento.[62]

El hombre que preocupa al filósofo no es tampoco el Yo puro de ciertos idealismos, que diluyen la personalidad e individualidad de nuestros « yo » particulares, en ese mar infinito de una única conciencia, que por ser ilimitada no puede ser tal. Tampoco el objeto de la filosofía es el Yo único y absoluto, que niega y destruye todos los otros yo: el yo del que se trata en filosofía « no se le confunda con ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni aun con el Único, también teórico, de Max Stirner » (ST, II).[63]

[59] « Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea en fin. Es decir, un no hombre » (ST, I; EE., II, 715).

[60] EE., II, 715.

[61] « Fuera de cada particular recinto no hay sino el espacio geométrico, abstracción de frías teorías euclidianas o metaeuclidianas; fuera de nuestra hora de dolor o goce, no hay sino el tiempo matemático » (« Arte y cosmopolitismo » en CEA; OC., IV, 913; EE., II, 1167).

[62] « Trátase de llegar por él a un hombre común, hombre-tipo, pero es a un hombre esquemático, logrado por vía de remoción, que diría un escolástico, a un pobre bípedo implume que se vista por el mismo patrón en todas partes, a la última moda de París y de Nueva York, y con el inevitable tubo sobre la sesera. Es decir, el hombre para el traje y no el traje para el hombre » (« Arte y cosmopolitismo » en CEA; OC., IV, 914; EE., II, 1167).

[63] EE., II, 739.

El hombre que interesa al filósofo es el « yo concreto y personal » (ST, I),[64] considerado en toda su complejidad y con todo su intricado dinamismo. Soy « yo, tú...; aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra » (*ibid.*);[65] el yo existente que realiza las actividades fundamentales y esenciales del existir humano — nacer, sufrir, morir, pensar, querer... —, y que también es sujeto de operaciones de menor monta, pero no por eso menos humanas — comer, beber, jugar, dormir, hablar, ir y venir... —. « El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere — sobre todo, muere —; el que come y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se va y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano » (ST, I);[66] « este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre de mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal » (ST, II).[67]

Muchas otras veces Unamuno ha vuelto a insistir sobre el carácter concreto y personal del filosofar humano, pero en esos otros lugares no nos parece que traiga elementos nuevos con relación a los textos ya reseñados. Véase por ejemplo la narración « Una visita al viejo poeta », en su obra « El espejo de la muerte ».[68] El viejo poeta que ha alcanzado ya una fama imperecedera y ha entrado en el templo de los inmortales, rechaza esta inmortalidad postiza, y confiesa que lo único que interesa al hombre es su « Yo, yo, yo, este yo concreto que alienta, que sufre, que goza, que vive; este yo intrasmisible... ».[69]

Esta realidad concreta, activa, sensible, local y temporal, sexuada, que es el « yo », es el supremo objeto de la filosofía; todo lo demás entra en el ámbito filosófico de soslayo, en cuanto de algún modo se refiere al yo. Pero la filosofía unamuniana no está cerrada en el estrecho recinto del yo propio, no es un absoluto « yoísmo »; se abre también a los otros yo. Indagando en el seno del yo propio, estamos hurgando también el yo de los otros, porque el yo de cada individuo es inconcebible e inexistente sin los otros yo: « no quiero emplear aquí el yo... Es mejor decir nosotros. Pero nosotros los circunscritos en espacios » (ST, II).[70] Sobre esto volveremos en otra ocasión, cuando procuraremos desentrañar el plexo de relaciones que hay entre nuestro yo y los otros « yo », o mejor « tú ».

La concepción que Unamuno tiene de la filosofía es muy concreta y existencial; una filosofía que es antropología, consideración del yo propio y del de los otros; antropología que no se pierde en disquisiciones abstractas y teóricas, sino que procura internarse en los escondrijos y rinconadas de la propia vida, en los recovecos del propio yo, pues « este hombre concreto, de carne y

[64] EE., II, 721.
[65] EE., II, 715.
[66] EE., II, 715.
[67] EE., II, 739.
[68] OC., II, 619-779; la novela corta a que se hace referencia, se encuentra en las pp. 745-751.
[69] OC., II, 748.
[70] EE., II, 739.

hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos » (ST, I).[71]

La filosofía como antropología

Esta reducción de la problemática filosófica al problema del hombre, de cada uno de nosotros y de todos en general, Unamuno la justifica con algunas razones, que vamos ahora a considerar brevemente. Antes, se nos permita recordar una observación que ya hicimos: se puede decir que el problema filosófico es el problema de mi « yo »; sólo que mi yo está abierto en su más recóndita esencia a los otros, con quienes está vinculado y estrechamente unido, como procuraremos demostrar en otro trabajo; así pues, cuando me preocupo por mi yo, me ocupo simultáneamente de los otros. Decir que el objeto de la consideración filosófica es el hombre concreto y existente, o la conciencia (el « serse »), o nosotros o que es el yo, son para Unamuno formulaciones que se equivalen; él sin embargo, prefiere la última fórmula. Las diversas razones justificativas de esta filosofía preocupada de considerar el yo propio, las podemos reducir a tres.

Ante todo, una razón muy empírica: cada uno de nosotros, para sí mismo, es todo; todo lo demás puede decirse que es algo, sólo a través de nuestro yo. Unamuno, al traer esta razón, cita con gran complacencia a Sénancour, en cuya obra *Obermann* había encontrado tantas resonancias espirituales; en el primer capítulo del « Del Sentimiento trágico », tras haber hecho explícita declaración de reducir la filosofía a considerar su yo, se presenta esta objección: « ¡ Yo, yo, yo, siempre yo! — dirá algún lector —; y ¿ quién eres tú ? » (ST, I),[72] y añade a continuación: « Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: " Para el Universo, nada; para mí, todo " » (*ibid.*).[73] En la « Vida de Don Quijote y Sancho » recalca esta centralidad y totalidad del propio yo para cada uno: « ¿ No decís que una esfera infinita tiene el centro en todas partes, en cualquiera de ellas ? Para cada uno de nosotros, el centro está en sí mismo » (VQ, I, 30).[74]

Una profundización de esta razón inmediata y empírica nos hace entrar de lleno en el seno de la ontología unamuniana; puede servir como segunda razón justificativa, que podría ser calificada como razón metafísica. Se recuerde la identificación del ser con el « serse »; el ser es la conciencia; todas las demás cosas nos son impenetrables y como no existentes, mientras no las « concienticemos » e introduzcamos en la conciencia; esto significa que del único ser del que el filósofo puede ocuparse, es de la conciencia, que es personal y por

[71] EE., II, 715.
[72] EE., II, 724.
[73] *Ibid.* Cfr. además « El individualismo español » (OC., III, 625; EE., I, 440).
[74] OC., IV, 185; EE., II, 172.

tanto un « yo ». Así pues, se puede establecer que no sólo el yo es el objeto de la especulación filosófica porque es el que más nos interesa a cada cual, sino que se puede urgir un poco más esta formulación afirmando que el yo es lo único que puede ser problema filosófico;[75] todo lo demás puede ser problematizado en campo filosófico a través del yo.

Esto nos lleva de la mano a formular otra razón justificativa muy semejante con la que acabamos de aludir; más aún, se puede decir que es la misma razón vista desde otra perspectiva. La podríamos llamar una justificación « transcendental », tomando esta palabra en una acepción muy cercana a la que tiene en Kant. Todo problema que el hombre se presente a sí mismo, conscientemente, encierra el problema del propio yo; es imposible « concebirnos como inexistentes » (ST, III),[76] porque se trataría « de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia » (*ibid.*), pero mientras hay conciencia, hay conocimiento de sí; este conocimiento es la condición necesaria y permanente de toda actividad conciente; donde hay conocimiento, allí está el yo, transparente a sí mismo, conociéndose como existente. El yo es la pantalla sobre la que se proyecta cualquier otro problema, el fondo común de la problemática humana, la condición sujetiva « transcendental » de toda cuestión que pueda interesar al hombre. No puedo presentarme ninguna otra cuestión, sin conocerme a mí mismo y por ende sin interrogarme por mi yo; todo otro problema entra en la mente humana, llevando delante de sí el problema del propio sujeto pensante. Y este problema es el que más me interesa y tortura: « ¿ Quieres más objeto de tí que tú mismo ? » (VQ, II, 67).[77] Sin el problema del propio yo, que trae consigo la conciencia, no tiene sentido ningún otro problema, como sin la conciencia no tiene realidad ninguna cosa: « ¿ Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese ?... Para nosotros lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella » (ST, IX).[78]

Además de esta razón que hemos considerado desde una visual empírica, metafísica y transcendental, podemos añadir otra que se apoya en la « finalidad » de toda la tarea filosófica. El hombre no vive para resolver los problemas que le son extrínsecos e independientes de su persona; cuando los haya resuelto, ¿ quién se aprovechará de sus esfuerzos y fatigas ?; alguno apuntará aquí a la humanidad, a la generosidad y grandeza de saber sacrificarse por los otros; pero tampoco esto convence: ante todo, porque « el hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada yo » (ST, I);[79] además porque si se considera « la serie inacabable de generaciones », ¿ a quién irá a acabar todo el cúmulo de sacrificios de tantos hombres ?[80] El fin de la

[75] Véanse los textos ya citados, cuando se trató de la reducción del ser a la conciencia.
[76] EE., II, 747.
[77] OC., IV, 354; EE., II, 329.
[78] EE., II, 876.
[79] EE., II, 724.
[80] Cfr. *ibid.*

vida no es social, ni científico, ni artístico, ni económico, ni profesional, ni religioso; la vida es lo único absoluto y autoteleológico;[81] « la vida es un fin en sí » (« La vida es sueño »);[82] hay que desarrollar la propia vida, sin hacerla depender de nada, con la espontaneidad que ella exige, sin violentarla ni querer la someter a fines extrínsecos: « Sí, sí, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha industria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grande fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pie de todo eso, y quedará ¿ para quién ?. ¿ Se hizo el hombre para la ciencia, o se hizo la ciencia para el hombre ? » (ST, I).[83]

III. - Estructura esencial del ser

Hemos ya determinado los límites de la problemática filosófica unamuniana, reduciendo el ser a la conciencia del yo y la filosofía a una antropología; es hora de que nos adentremos en lo más íntimo de la configuración del ser para intentar captar los lineamentos fundamentales de su estructura esencial.

Ser = hacerse

Hemos establecido ya una ecuación que nos servirá aquí de punto de partida para nuestra meditación sobre la esencia íntima del hombre: el ser se identifica con la conciencia, y ésta no es sino una lucha incesante del yo que se esfuerza por internarse en lo inconciente. El yo viene a coincidir perfectamente con este esfuerzo y conato por concientizarlo todo; de aquí aparece bien claro que el ser del hombre o el ser sin más, se reduce a la actividad conciente, que a su vez existe en cuanto es al mismo tiempo actividad « concientizante ». El ser es, pues, actividad, energía que tiende a expandirse y que termina en sí mismo: el ser es actividad refleja, que es lo mismo que decir que es conciencia. El ente no es algo estático, o algo que obra pero que transciende su propia actividad, en cuanto ésta provendría de él. Unamuno se aleja de la concepción « heleática » del ser y afirma la perfecta y total adecuación del ser con la acción: acción que no es el despliegue de la perfección contenida en el ser, sino que es el hacerse del ser, su formarse; y en tanto existe el ser, en cuanto se está haciendo y formando. Ser es hacerse; en el momento en que el ser estuviera perfectamente hecho, dejaría de existir: la perfección completa está reñida con el ser unamuniano, que es tensión a la perfección;

[81] « Lo único que tiene el fin en sí mismo, lo verdaderamente autoteleológico, es la vida, cuyo fin es la mayor y más intensa y completa vida posible » (« La dignidad humana »; OC., III, 449; EE., I, 280).

[82] OC., III, 413; EE., I, 232.

[83] EE., II, 724-725.

pero si se lograra alcanzar completamente ésta, se pagaría esta victoria con la autodestrucción. La consumación reduce al ser a la nada. En el seno del ser está presente esta antinomia: se está haciendo y por ende tiende a su perfección, pero su hechura completa sería su anulación. Trágico sino del ser, que nunca puede encontrar descanso, que tiende a su cumplimiento, que es su destrucción. El ser es, en cuanto no lo es perfecta y cumplidamente; el ser es lo real en camino; es, en cuanto se está haciendo; ya hecho, se deshace y así sigue obrando y sólo así continúa existiendo. El ser de la metafísica unamuniana es esencialmente imperfecto, enfermo, en marcha; a Unamuno le repugna un ser omniperfecto, infinito, totalmente sano, que ya haya llegado a su meta.

Se podrían traer aquí muchos textos unamunianos para corroborar la exactitud de esta interpretación; nos limitaremos a los más explícitos. En un ensayo sobre la « Naturalidad del énfasis » publicado en el volumen « Mi Religión y otros ensayos breves »,[84] afirma claramente: « de hecho, eso que llamamos la naturaleza de uno es cosa que se forma, deforma, reforma y transforma sin cesar »; [85] de donde fácilmente se colige que la naturaleza o esencia del ser es un continuo hacerse, como él mismo explica en el ensayo citado: « la naturaleza es algo que se está continuamente haciendo ».[86] Por esto, el ser ya hecho es un ser que se deshace y desvanece: « Dios, además, le libre de encontrarse, quiero decir, de encontrarse hecho. En el momento en que usted haya concluído de hacerse, empezará su deshacimiento » (« A un literato joven », en MR).[87] En una conferencia de 1906 afirma sintéticamente: « Cada cual no es más que su propia obra. Yo no soy sino mi propia obra; por donde voy, voy deshaciéndome, pero así me hago »; [88] « el hecho muerto — dice en otro lugar — es el hecho consumado, es decir, consumido, es lo acabado. Si se quiere, lo perfecto » (« Sobre el parlamento o palabramento »).[89]

El ser es hacerse: de aquí claramente aparece que el existir — o aquello por lo que el ser es tal — coincide perfectamente con el obrar; sólo existe lo que obra y en cuanto obra; el existir se agota y reduce al obrar: « sólo existe lo que obra y existir es obrar » (VQ, I, 32); [90] « sólo existe de verdad lo que obra » (VQ, I, 49).[91] Esta concepción tan dinámica del existir se prestará a conclusiones muy peregrinas; las enunciaremos más adelante.

Si el ser es la conciencia humana, es decir, el hombre, y el ser es propiamente el hacerse del hombre, podemos afirmar la perfecta identidad del ser con la vida humana, concibiendo a ésta como el bregar incesante del hombre por realizarse; pero en esta tarea no hay un ideal que hay que lograr, ni un núcleo potencial en el propio ser que hay que actualizar y desarrollar: en

[84] OC., IV, 387-544; EE., II, 365-521.
[85] OC., IV, 517; EE., II, 497.
[86] OC., IV, 519; EE., II, 499.
[87] OC., IV, 496; EE., II, 472.
[88] OC., VII, 695.
[89] OC., VI, 618.
[90] OC., IV, 191; EE., II, 178.
[91] OC., IV, 214; EE., II, 200.

estos casos, el ser no se agotaría en su hacerse, sino que habría algo que transcendería al ser. Nuestra vida es un hacerse sin un cauce vital que lo oriente y dirija; cada uno, viviendo, va haciendo su camino. Somos viandantes que caminamos por una selva y nos vamos haciendo nuestra senda, a medida que nos vamos adentrando en la floresta: « Caminamos... por una selva enmarañada y bravía, sin senderos. El sendero nos lo hacemos con los pies según caminamos, a la ventura » (« Niebla », 7).[92]

Ser = ser libre

Esta comprobación que acabamos de hacer está preñada de consecuencias; la total identificación del ser con su hacerse, nos lleva a la afirmación de la absoluta e integral autonomía de esta acción. Fuera del ser no hay nada; más allá del hacerse, no puede haber nada que intente encauzarlo o acotarlo: ni una naturaleza que intente determinar este formarse en una dirección, porque este hacerse no brota de una naturaleza ya hecha, sino que ésta se agota en su hacerse... El ser es pues, esencialmente autónomo, y por esto mismo totalmente libre, absolutamente independiente y desvinculado de todo: es autosuficiente, y a la par completamente gratuito, ya que no depende de nada. La vida es algo totalmente absoluto, desligado de todo: lo demás depende de la vida, del hacerse, de la conciencia...

Ni una naturaleza que determine al ser, ni un programa que oriente el hacerse: una y otro limitarían la libertad del hacerse, y por ende empobrecerían al ser. La total espontaneidad es un requisito de un hacerse que es absoluto, porque es el ser: « ¡Nada de plan previo, que no eres edificio! No hace el plan a la vida, sino que ésta lo traza viviendo. No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquélla te forme, informe, deforme y transforme éste... Te repito que no hace el plan a la vida, sino que ésta se lo traza a sí misma, viviendo. ¿ Fijarte un camino ? El espacio que recorras será tu camino; no te hagas, como planeta en su órbita, siervo de una trayectoria. Querer fijarse de antemano la vía redúcese en rigor a hacerse esclavo de la que nos señalan los demás, porque eso de ser hombre de meta y propósito fijos no es más que ser como los demás nos imaginan, sujetar nuestra realidad a su apariencia en las ajenas mentes. No sigas, pues, los senderos que a cordel trazaron ellos; ve haciéndote el tuyo a campo traviesa, con tus propios pies, pisando sus sementeras si es preciso » (« ¡Adentro! »).[93]

[92] OC., II, 835. — J. Marías, *ob. cit.*, ha señalado perspicuamente esta concepción dinámica del ser en Unamuno: « Unamuno rechaza el " sustancialismo " tradicional » (pág. 199) y defiende « una noción " antisustancialista " — en el sentido usual de la palabra — y dinámica del ser: *existir es obrar* » (*ibid.*); « Y esta interpretación activa del ser lo va a conducir, por una parte, a afirmar la realidad *primaria* de lo más activo, la vida misma y la conciencia humana; y por otra parte, a reconocer la realidad de *todo* lo que obra » (pág. 199-200).

[93] OC., III, 420-421; EE., I, 239.

Querer someter la vida a un plan, quererla orientar en conformidad con nuestro pasado, es desvirtuarla y empobrecerla; es introducir en el seno del hacerse, que es el ser genuino, elementos anómalos que lo limitan y en parte lo anulan. Hay que hacer lo posible para que el pasado no tiranice el porvenir; [94] el pasado no existe: somos tan sólo porvenir,[95] pues sólo el porvenir es el reino de la libertad, la atmósfera en que se desarrolla y crece el hacerse; el ser es una puerta abierta hacia el futuro, una tensión hacia el porvenir: « Porque ten en cuenta que sólo el porvenir es reino de libertad... Ni lo pasado puede ser más que como fué, ni cabe que lo presente sea más que como es; él puede ser siempre futuro » (« ¡Adentro! »).[96] El hombre auténtico es el que sabe respetar y salvar su absoluta libertad; sólo así se es genuinamente hombre, metafísicamente puro, sin mezcla de elementos desvirtuantes; y ser hombre así es ser héroe: « Te debe importar poco lo que eres; lo cardinal para tí es lo que quieres ser. El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día... Sólo el héroe puede decir: " ¡ Yo sé quién soy! ", porque para él ser es querer ser: el héroe sabe quién es, quién quiere ser... » (VQ, I, 5).[97] El hombre es dueño y director de su ser, forjador de su realidad; somos « padres de nuestro porvenir » (VQ, I, 21); [98] la acción de cada cual « es su alma y su razón de ser » (VQ, I, 26).[99]

Pero, ¿ y los motivos que intervienen en nuestras obras, los objetivos que atraen nuestra libertad, no limitan un poco estas rotundas afirmaciones de la absoluta libertad y autosuficiencia del ser? Unamuno salva la absoluta independencia y la total autonomía del hacerse, posponiendo los motivos y planes a la acción; primero se obra y se hace, y después el hombre busca razones y motivos para fundar su acción; la doctrina y las ideas no determinan nuestra conducta, sino que más bien nuestro modo de obrar y actuar define a aquélla [100] y hace brotar nuestras ideas; antes es la vida y después es el pensamiento, que es fruto de la vida.[101] Esta prioridad de la acción sobre sus motivos la repite Unamuno con mucha frecuencia: « No son nuestras doctrinas el origen y fuente de nuestra conducta, sino la explicación que de ésta nos damos a no-

[94] « Que nunca tu pasado sea tirano de tu porvenir » (« ¡Adentro! »; OC., III, 421; EE., I, 240).

[95] « ¿ Qué importa quién es Julio Mancedo? Este que está aquí y que le habla ahora y la mira y arde por dentro. ¿ Le he preguntado yo, acaso, quién es Elvira Solórzano? Para mí es como si hubiéramos nacido ahora y sin historia. El pasado no cuenta. No tengo pasado; no quiero tenerlo. Ahora no quiero sino tener porvenir... » (« Tulio Montalbán y Julio Mancedo »; T, 1106).

[96] OC., III, 422; EE., I, 241.

[97] OC., IV, 111-113; EE., II, 104-105.

[98] OC., IV, 159; EE., II, 149.

[99] OC., IV, 176; EE., I, 165.

[100] « ... las doctrinas religiosas, éticas, políticas o sociales que profesamos no suelen ser las que determinan nuestra conducta, sino que son la manera como tratamos de explicarnos a nosotros mismos y de explicar a los demás nuestra conducta religiosa, ética, política o social... » (« Sobre el fulanismo »; OC., III, 640-641; EE., I, 454).

[101] « deja... que aquélla (la vida) te forme, informe, deforme y transforme éste (el pensamiento) » (« ¡Adentro! »; OC., III, 420; EE., I, 239); « El pensamiento es un derivativo de la acción... » (« Sobre el rango y el mérito »; OC., III, 961; EE., I, 755).

sotros mismos y damos a los demás, porque nos persigue el ansia de explicarnos la realidad » (« La Ideocracia »);[102] « son los mártires los que hacen la fe, más bien que ser la fe la que hace los mártires » (VQ, II, 58);[103] «nuestras doctrinas no son sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta » (« Sobre el rango y el mérito »).[104] Es decir, que nuestro obrar es totalmente injustificado, inmotivado, sin ningún porqué; una absoluta libertad, que es totalmente ciega, ya que en la acción no interviene ningún motivo que la ilumine y oriente; éstos son puras invenciones del agente para justificarse a sí mismo su obrar: « la voluntad inventa los motivos » (« Recuerdos de niñez y mocedad », 12);[105] « todos damos de muy buena fe ciento y una razones para explicar actos nuestros cuyo verdadero resorte último nos es desconocido » (« Sobre el fulanismo »).[106] Unamuno tanto ha querido acentuar la libertad que constituye el núcleo esencial del ser, que la ha destruído: ¿ es concebible una libertad que no sabe qué escoge y porqué elige una determinada dirección ? Sin conciencia de la propia elección, no se ve cómo se puede distinguir la libertad de la determinación; una libertad ciega es una no-libertad, porque si no se sabe qué elegir, no hay elección; y sin ésta, no puede haber libertad. Supeditar el pensamiento a la acción y por ende a la libertad, trae como consecuencia ineludible la anulación de ésta, que se convierte en un ciego determinismo. Quede aquí señalada esta observación crítica que es fundamental y sigamos adelante acompañando a Unamuno en este análisis de la estructura del ser.

Tragedia de la libertad

Si ser es hacerse y este hacerse es totalmente libre, desvinculado de todo, aparece claro que cada uno es lo que quiere ser. En cada momento el hombre es dueño y señor de su ser; existir es decidirse, elegirse; se podría decir con una terminología hoy de moda[107] que la existencia precede a la esencia: yo

[102] OC., III, 431-432; EE., I, 250. — « la doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su conducta » (« En torno al casticismo. IV. De Mística y Humanismo, 1 »; OC., III, 256; EE., I, 101).

[103] OC., IV, 316; EE., II, 295. — Cfr. VQ, I, 45 (OC., IV, 203; EE., II, 190).

[104] OC., III, 962; EE., I, 755. — « nuestras doctrinas no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, o el modo como tratamos de explicárnosla para nosotros mismos » (ST., VI; EE., II, 828).

[105] OC., I, 276.

[106] OC., III, 643; EE., I, 456. — « no es quien lleva a cabo una hazaña el que mejor conoce los motivos porque la cumplió, ni suelen ser las razones que en abono y justificación de nuestra conducta damos, sino razones *a posteriori*, o, para hablar en romance, de trasmano, manera que buscamos para explicarnos a nosotros mismos y explicar a los demás el porqué de nuestros actos, quedándosenos de ordinario desconocido el verdadero porqué » (VQ, I, 22; OC., IV, 162; EE., II, 151).

[107] Cfr. por ejemplo J.-P. Sartre, que afirma: « L'existence précède l'essence. Ce signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'exis-

elijo mi ser; formo mi esencia; soy, en un determinado momento, lo que yo escojo. Estas afirmaciones, que no son sino explicitaciones de cuanto ya llevamos dicho, servirán como punto de apoyo a ulteriores consideraciones que nos completarán el cuadro de la concepción unamuniana del ser.

La libertad, en que consiste fundamentalmente el ser, es elección del camino y de la dirección en que se orientará nuestra vida. En tanto hay libertad, en cuanto hay elección; en tanto hay ser, en cuanto hay libertad; nosotros somos, en cuanto incesantemente nos elegimos; esto trae dos trágicas consecuencias:

1º) Para ser, hay que estar eligiéndose incesantemente; yo soy el que me hago y elijo; una vez que he elegido un proyecto, soy este proyecto. Pero por otro lado, no puedo detenerme; me anularía; debo comenzar el camino; elegir de nuevo y esta nueva elección, anula la precedente: yo soy mi nuevo proyecto que sustituye al precedente. La vida del hombre es un incesante tejer, en el que el punto nuevo se forma deshaciendo al precedente; a cada momento estamos naciendo, pero para nacer tiene que morir el que éramos: « Eterna paradoja, sí, esto de que ser sea dejar de ser, esto de que vivir sea ir muriendo » (« De la correspondencia de un luchador », en MR).[108] En el drama « El pasado que vuelve »[109] afirma uno de sus personajes: « El hombre que somos hoy entierra al que ayer fuimos, y el de mañana enterrará al que somos hoy » (Acto III, escena 5).[110] Y en una carta a Teixeira de Pascoaes,[111] hablándole de este drama que estaba por aquellas fechas redactando, vuelve a insistir sobre este ritmo de nacimiento y muerte que compone la melodía del vivir humano: « cada día renacemos enterrando al de la víspera. ¡Cuántos hemos sido! ». Y en otra carta de unos días antes a Francisco Antón ya le había expresado este pensamiento que se ve que por aquel entonces martilleaba su mente: « Cada uno del que vamos siendo mata al de la víspera ».[112] Dos años más tarde, en un discurso pronunciado en el Real Ateneo de Victoria, torna a esta visión de la vida humana: « Vivir es ir muriendo e ir renaciendo. El que soy yo hoy, mi yo de hoy entierra a mi yo de ayer, como mi yo de mañana enterrará al de hoy. El alma es un cementerio en que yacen todos nuestros yos que finaron, todos los que fuimos ».[113]

Nuestra vida es pues, un suicidio perenne; vivimos eligiendo; si en un momento determinado quisiéramos retener una elección ya hecha, se desvanecería nuestro ser: desaparecería el hacerse y lo hecho no es ya ser; para seguir existiendo, hay que substituir esa elección con otra, el que somos con otro; nuestro vivir es un ininterrumpido suicidio.

tentialisme » (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, Collection Pensées, 1946, pp. 141; cfr. pp. 21-22).

[108] OC., IV, 397; EE., II, 382.

[109] T, 465-578.

[110] T, 554.

[111] Carta del 10 de Enero de 1910 (T, 76).

[112] Carta del 4 de Enero de 1910 (T, 76).

[113] OC., VII, 827.

2º) Si consideramos la elección en sí misma nos podemos percatar de que está empastada de tragedia; no sólo porque brota sobre un suicidio, sino también porque es, en sí misma, una renuncia. Elegir algo es renunciar a todo lo demás; en cada momento yo elijo mi ser, y simultáneamente renuncio a muchos otros « yos ». Cada elección es dejar de ser el que se era y dejar de ser todos los que se podría haber sido, para ser uno tan solo: « a cada cruce de caminos que en la vida se nos presenta, cuando tenemos que escoger entre una u otra resolución que ha de afectar a nuestro porvenir todo, renunciamos a uno para ser otro. Llevamos cada uno varios hombres posibles, una multiplicidad de destinos, y según realizamos algo, perdemos posibilidades » (« El silencio de la cima », en AVE).[114]

Con un cierto dejo de tristeza Unamuno vuelve su vista atrás, y siente nostalgia de tantos caminos a los que ha ido renunciando a lo largo de su vida: « Allí, en la cima, envuelto en el silencio, soñaba en todo lo que habiendo podido ser no he sido para poder ser el que soy; soñaba en todas las posibilidades que he dejado perder, desde aquella infantil atracción al claustro y luego, antes de llegar a los veinte, aquella propuesta de ser llevado lejos, muy lejos de la patria, allende el mar, a trabajar en luengas tierras... » (*ibid.*).[115]

Esta elección que determina a nuestro yo y que lo hace brotar en cada momento sobre el altar en que se sacrifican un gran número de « yos » posibles, es irrevocable. Lo que se elige, eso se es, y no se puede no ser eso en ese determinado momento; lo elegido limita y esclaviza inexorablemente a nuestro ser. El abanico de posibilidades que se abrían ante el yo que elegía, se cierra para siempre en el momento en que se lleva a cabo la elección; inmediatamente se abrirá ante el sujeto un nuevo campo de proyectos: pero serán distintos de los que se le presentaron en el momento precedente. Lo que se eligió ser y todo lo que se renunció, ha sido elegido y a eso se ha renunciado para siempre. En su meditación sobre « Nicodemo el fariseo », Unamuno comenta: « El tiempo es irrevertible. Si tomas un camino, te cierras todos los demás. Se te abren varias vías, ¡escoge!, pero piensa que al escoger una renuncias a las demás y que no podrás ya desandar lo andado. Piensa en que cada acto tuyo cumplido queda irreparable, en que no hay fuerza humana ni divina que pueda hacer que no hayas hecho lo que hiciste ya... »;[116] y hablando de los primeros años de la vida, recalca: « es la niñez el santuario del misterio. Ante un niño se abren los caminos de la vida en el crucero de donde irradian y se separan ellos; al tomar uno cualquiera, renuncia a los demás todos y nunca podrá desandar lo andado... » (« Discurso en el acto de entrega de premios del Concurso Pedagógico de Orense en 1903 »).[117]

[114] OC., I, 618.
[115] *Ibid.*
[116] OC., III, 131.
[117] OC., VII, 537.

En el drama « La Esfinge » el protagonista Ángel así habla a Felipe, refiriéndose a los hijos de éste: « He aquí el enigma vivo... ¿qué será de él?... Pronto se le abrirán los caminos de la vida; tendrá que elegir uno, uno solo, renunciando a todos los demás, y una vez elegido no podrá ya desandarlo. ¡El tiempo no se dobla ni revierte! ¡Terrible misterio cuya cara tantas veces me desvela! » (Acto III, escena 2).[118]

La tragedia del vivir se articula en el suicidio de sí mismo, en inexorable renuncia y en elección irreparable; una vez que se ha llevado a cabo la elección, ésta es necesaria; se es así y no de otro modo. La libertad se engulle a sí misma; en el momento en el que se realiza la elección, se sale del campo de lo libre y se entra en el reino de lo necesario; lo elegido está escogido para siempre, irreparablemente...

Una consideración conclusiva que se enlaza con la observación crítica que hicimos precedentemente sobre esta elección, que es inconcebible por ser totalmente injustificada. Se puede completar cuanto entonces se dijo con esta otra reflexión: una elección pura se anula; y así podemos probarlo. La elección es opción, es autonomía, dominio sobre el propio acto; ahora bien, si el ser se reduce totalmente al acto de elegir, no se ve cómo se puede explicar este dominio sobre el propio acto que es la libertad; si no se trasciende el acto de libertad, no se ve cómo queda en pie dicha operación. Como es imposible una elección sin conciencia de las alternativas u objetivos a elegir, así también es imposible una elección sin un sujeto que considere esas alternativas y que realice esa elección. Si no se admite además del acto un sujeto, es imposible la libertad y la elección; la pura libertad es absurda, como lo es también la elección injustificada.

Irracionalismo ontológico

Puesto que el ser se reduce a hacerse, y este hacerse es totalmente injustificado, absoluta libertad, elección sin algún motivo, queda bien claro que el ser es sin razón ninguna de ser, totalmente gratuito e injustificado. En el seno del ser no se encuentra racionalidad alguna; ésta es fruto de un esfuerzo del hombre que *a posteriori* pretende explicar su hacerse. Vamos a considerar las diversas razones en que funda Unamuno esta sin-razón del ser.

Ante todo, Unamuno recurre a cuanto acabamos de señalar. El existir es obrar; este obrar que es elegir, en algunos lugares parece que Don Miguel lo interpreta como totalmente injustificado; los motivos en los que el hombre pretende fundar su elección son puras invenciones suyas.[119] Otras veces parece admitir que la elección humana tenga una verdadera justificación, pero ésta

[118] T, 275.
[119] Cfr. « Recuerdos de niñez y mocedad » (OC., I, 276).

nos sería totalmente desconocida.[120] En el primer caso, el ser sería en sí totalmente injustificado y por ende completamente gratuito: su contingencia sería absoluta; lo contingente es lo que no tiene en sí su razón de ser, y por esto hay que buscársela en otro; para Unamuno, la contingencia del ser no tendría una apertura hacia otro en el que se encontraría su razón de ser, sino que estaría cerrada sobre sí misma, sumiendo al ser en una total sin-razón: se podría hablar de un absoluto irracionalismo metafísico. La razón va buscando siempre el porqué (la « razón ») de las cosas; éstas serían opacas a esta penetración de la razón; los « porqué » que da, no pasarían de ser construcciones gratuitas, inadecuadas, que no tocan lo que pretenden explicar.

Pero ha quedado en el aire una segunda alternativa: la elección que constituye la esencia del ser, tendría su razón de ser que estaría oculta a la mente; el ser, en este caso, está en sí justificado, pero es injustificado para el que lo considera. No se podría hablar en este caso de un irracionalismo ontológico; al máximum, este irracionalismo sería gnoseológico o cognoscitivo. Pero este irracionalismo « moderado » no es del agrado de Unamuno; él pretende reducirlo a un irracionalismo total, ontológico, y para esto trae a colación este argumento: supongamos que la elección tiene su razón de ser, su porqué; si este porqué se funda en otro, en él se justifica; pero así se puede enlazar una sarta de razones de las cuales cada una se va apoyando en la precedente, pero toda esta serie queda necesariamente injustificada e infundada, porque es imposible que se dé un primer porqué. Véase cómo expone esto en su ensayo « Plenitud de plenitudes y todo plenitud »: [121] « la agorera enseña de los que buscan la razón de la razón y la razón de esta segunda razón, y así en inacabable rosario de razones, sin llegar nunca, ¡claro está!, a la primera. Y es natural que no lleguen a ella, porque no hay ni puede haber razón alguna primera y suprema de las cosas; es imposible un primer porqué ».[122]

Admitir un primer « porqué » es absurdo; se recurre a esta razón primera y fundamental por una petición de principio; así explica esto Unamuno aplicando nuestro caso a Dios, Causa y Razón Suprema de todo: « Los que fundan la razón de la existencia en un Ser Supremo absoluto, infinito y eterno, se mueven en una petición de principio, en un enorme círculo vicioso. Porque dicen que el mundo existe porque lo está creando un Dios, e infiere que existe un Dios — sea cual fuere el concepto que de éste se formen — para explicarse la existencia del mundo, y así existe mundo porque existe Dios, y existe Dios porque existe un mundo » (*ensayo cit.*).[123] Unamuno no ve cómo se puede

[120] Cfr. por ej. VQ, I, 22 (OC., IV, 162; EE., II, 151).

[121] OC., III, 753-770; EE., I, 561-577.

[122] OC., III, 761-762; EE., I, 568-569.

[123] OC., III, 762; EE., I, 569. — En su ensayo « Sobre la Filosofía Española » vuelve a repetir: « No necesito a Dios para concebir lógicamente el Universo, porque lo que no me explico sin Él, tampoco con Él me lo explico » (OC., III, 743; EE., I, 550).

llegar a Dios a partir del mundo y cómo se pueda fundar al mundo en Dios sin incurrir en un círculo vicioso y por esto mismo sin probar nada. Pero él echa mano de otras razones para probar la imposibilidad de un primer « porqué » y consiguientemente de la racionalidad de la existencia.

Ante todo, es imposible que se dé un primer « porqué »; la primera razón no presupone otra que la justifique y por lo tanto queda sin fundamento, y en último término toda la serie que en ella se apoya: « siempre cabe preguntar por un porqué de todo porqué... el último para qué es tan inasequible y en rigor tan absurdo, como el último porqué... ¿En qué se opone a la razón que todo esto no tenga más objeto que existir, pasando como existe y pasa? » (ST, X).[124]

Además, la existencia es un hecho, es contingencia, es libertad; la razón y los porqués son necesidad, ley, esclavitud. O todo es necesario y entonces se desvanece el ser que es elección y libertad, o nada es necesario y estamos en el campo de la absoluta contingencia, de la total sin-razón. Este argumento puede entreverse en este párrafo de Unamuno, que se refiere a la existencia de Dios: « En rigor, deducimos la existencia del Creador del hecho de que lo creado existe y no se justifica racionalmente la existencia de Aquél; de un hecho no se saca una necesidad o es necesario todo » (ST, VIII).[125] La existencia es libertad y por ende transciende toda necesidad y toda razón: « La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones » (« Plenitud de plenitudes »).[126] Como puede comprobarse, Unamuno ha construído un edificio coherente, todo él impregnado de irracionalidad: el ser unamuniano es totalmente absurdo.

No faltan algunas insinuaciones a la experiencia metafísica que a veces el hombre puede probar, de la irracionalidad de todo cuanto existe; son experiencias humanas de orden sentimental, que en ciertos momentos pueden sobrecoger al hombre y ponerlo frente por frente del absurdo, de la absoluta contingencia. Es un sentimiento de vértigo y de angustia al penetrar en la inanidad e inconsistencia del ser; sobre esto volveremos más adelante; aquí será suficiente una sucinta descripción de uno de estos momentos a que tantas veces alude Unamuno.

Es claro que el « para qué » de una cosa depende de su « porqué »;[127] de la razón de ser de una cosa, de lo que es, brota su finalidad. Ahora bien, hay ciertos momentos en los cuales el hombre siente la vanidad absoluta de todos los « para qué » y por ende, de rechazo, de todos los « porqué ». El mundo se vacia de sentido y de las razones aparenciales con que lo cubrimos *a posteriori*, y sentimos el gusto amargo de lo absurdo de que está empastada toda existencia.

[124] EE., II, 916-917.
[125] EE., II, 856.
[126] OC., III, 762; EE., I, 569.
[127] « Del *porqué* de las cosas suele depender su *para qué* » (« La enseñanza del latín en España, II »; OC., III, 309; EE., I, 148).

Sobre la cima de la Peña de Francia Unamuno sufrió en agosto de 1911 esta terrible experiencia metafísica: « Está aquello como estaba hace un siglo, hace dos, hace cuatro, hace veinte. Es la imagen viva de lo inalterable. A lo sumo se ve un momento allá, a lo lejos, sobre el vasto piélago de tierra, el penacho de humo de la locomotora, y se piensa un instante, quieto sobre la cima, en los que van y vienen por los valles de agitación y de ruido. Y todo ello, ¿ para qué ? Porque la radical vanidad de los paraqués humanos, en ningún sitio se siente con más íntima fuerza que en estas cimas del silencio. Es como contemplar los vuelos de una mosca dentro de una botella » (« El silencio de la cima », en AVE).[128]

Sentir la existencia sin necesidad ni razón de ser, como existiendo de más, siendo de sobra, es una de las experiencias metafísicas fundamentales en el existencialismo contemporáneo.[129] « ¿ Y qué necesidad había de que existan ni mundo ni Dios ni nada ? Y por este camino se llega siempre al vértigo y al absurdo. Y al vértigo y al absurdo se llega por el " ¿ qué más da ? " » (« Plenitud de plenitudes »).[130]

La actitud humana frente al mundo y a la existencia no debe ser la de buscarle su porqué y su razón de ser, que no tienen: « ¡Pobres locos! Se os figura que el mundo es una charada o un jeroglífico cuya solución hay que hallar. No, hombre, no; esto no tiene solución alguna, esto no es ningún acertijo ni se trata aquí de simbolismo alguno » (« El que se enterró »).[131] Hay que reconocer y « saborear » la absoluta y radical contingencia del existir, teniendo en cuenta que « la noción de contingencia no es, en el fondo, sino la noción de irracionalidad » (ST, VIII).[132]

No vamos a hacer ninguna observación especial a esta metafísica irracionalista que Unamuno ha elaborado tan esmeradamente; ya hemos señalado la inconsistencia de la total reducción del ser al hacerse y sobre esta concepción del ser se funda cuanto hemos reseñado aquí; lo que se ha dicho en los párrafos precedentes, vale también ahora. Para concluir este párrafo sobre el irracio-

[128] OC., I, 618.

[129] Sobre la angustia en Kierkegaard, cfr. su obra *Begrebet Angest*, Copenaghen, Universitetsboghandler C. A. Reitzel, 1844, y el capítulo séptimo (« Par l'angoisse vers la hauteur », pp. 210-257) de J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938, pp. 747. Heidegger trata de esta vivencia humana en *Sein und Zeit*, Tübingen, Neomarius Verlag, 6ª ed., 1949, pp. 184-191: « Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins », y en *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann, 5ª ed., pp. 47; véanse sobre todo pp. 29-32; una buena exposición de su concepto de angustia la trae Strasser S., en su estudio *The concept of dread in the philosophy of Heidegger*, en *Modern Schoolman*, XXXV (1957), pp. 1-20. Sobre la angustia en Kierkegaard, Heidegger y Jaspers puede verse C.-A. Van Peursen, *Quelques remarques sur l'angoisse comme thème anthropologique*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XXXVII (1957), pp. 127-142. Sartre hace referencia a la angustia en su obra *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 36ª ed., 1950, pp. 53-84; Grimsley R. ha estudiado el concepto de angustia en Kierkegaard, Heidegger y Sartre en " *Dread* " *as a philosophical concept*, en *Philosophical Quarterly*, VI (1956), pp. 245-255.

[130] OC., III, 762; EE., I, 569.

[131] OC., V, 1031-1032; T, 1044.

[132] EE., II, 858.

nalismo unamuniano vamos a formular una pregunta: esta concepción del ser, ¿es una concepción optimista o pesimista? Para ambos miembros de esta disyunción Unamuno encuentra razones en su metafísica. Se puede afirmar que el ser es algo grande y bueno, por ser totalmente autosuficiente y no servir para nada. Estar al servicio de otro, es ser esclavo; la absoluta libertad es dominio de sí mismo, independencia, soberanía. « Lo que hace más grande a la naturaleza es el ser desintencionada » (« La dignidad humana »); [133] el no tender a un fin establecido y por lo tanto no tener una razón de ser, es la raíz de la grandeza de la realidad.

Pero aquí también es en donde se halla su miseria e inanidad; no servir para nada, ser totalmente inútil, estar de más, ser de sobra, ser superfluo es la tragedia de todo lo existente, y en particular del hombre, el ser en sentido propio, pues todo lo demás es ser en cuanto concientizado por el hombre. La convicción de la inutilidad del hombre ha llevado a Unamuno a apostrofarlo y caricaturizarlo con las determinaciones más pobres y bajas: « El hombre es el bicho más podrido y más indecente, ya os lo he dicho cien veces » (« Abel Sánchez », 22),[134] « es el bicho más extraño » (« Del odio a la piedad » en « El espejo de la muerte »).[135]

Ser = multiplicidad

La determinación del ser (es decir, de la conciencia humana) como hacerse que es continua elección, encierra nuevas perspectivas que procuraremos ir descubriendo.

Si cada ser es lo que quiere ser, lo que decide de sí mismo, podemos afirmar que el ser se identifica con su deseo y más radicalmente con el sentimiento que mueve ese deseo y en él palpita. Habría que leer todo el capítulo doce de la novela « Abel Sánchez »,[136] en el que Joaquín Monegro abre su alma a sí mismo y se espanta ante el abismo de odio y de envidia que anida en su corazón, y se pregunta desolado: « ¿Tendré alma, será este odio mi alma? »; [137] y más adelante afirma: « Y vi que aquel odio inmortal era mi alma ».[138] Y en esta misma novela, en el capítulo ventinueve, se afirma que cambiar sentimiento en la vida es hacerse otro; Joaquín pretende despojarse de la envidia que por largos años ha dominado en su corazón y crear en torno suyo un ambiente de comprensión y amor, y añade: « Y viviremos todos juntos, y será otra vida..., otra vida... Empezaré a vivir, seré otro..., otro..., otro... ».[139]

El hombre es, pues, el sentimiento que anima y sostiene su elección; pero no siempre está inspirada su elección por un solo sentimiento; generalmente

[133] OC., III, 444; EE., I, 275.
[134] OC., II, 1071. — Cfr. « Niebla », prólogo (OC., II, 787).
[135] OC., II, 732.
[136] OC., II, 1043-1046.
[137] OC., II, 1044.
[138] OC., II, 1045.
[139] OC., II, 1095.

se dan cita en el corazón humano muchos sentimientos, a veces contrastantes y opuestos, que orientan la elección y se funden o luchan entre sí. Cada uno de estos sentimientos podrían llamarse almas elementales que constituyen al yo y que se suceden a veces con velocidad vertiginosa, y otras veces parecen haberse acomodado en lo más recóndito del ser, gozando de un dominio que ningún otro sentimiento se atreve a disputar: « En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este hacer y morir de ellas constituyen nuestra vida » (ST, VII).[140]

Las almas que tan solo obran movidas por un único sentimiento, son simples y por lo tanto inalterables, pero más pobres que aquéllas otras que llevan dentro de sí una plétora de sentimientos; es verdad que así hay más peligro de descomposición por la lucha interna que estos sentimientos entablan entre sí, pero en esos seres hay una riqueza infinitamente mayor, una vida más intensa. Unamuno en su ensayo « Sobre la consecuencia, la sinceridad », tras haber citado a Walt Whitman que decía: « ¿Que me contradigo? Pues bien: ¡me contradigo! Soy amplio, contengo muchedumbres », así continúa: « Y no cabe duda: las almas de los que no se contradicen deben de andar muy cerca de ser simples con la simplicidad de los elementos químicos, o, a lo sumo, no más complejas que un compuesto orgánico ».[141] Esta concepción pluralista del yo, como integrado por varios sentimientos y por lo tanto por varios « yos », Unamuno la repite de muchos modos: « Tú mismo, en tí mismo, eres sociedad » (« ¡Adentro! »); [142] « Mi yo vivo es un yo que es, en realidad, un nosotros... » (ST, VIII); [143] « La conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mí viven varios yos... » (*ibid.*).[144] Y en su narración novelesca « Artemio heautoutimoroumenos » [145] afirma que « Artemio A. Silva se lanzó a su vida pública, a su carrera social, llevando en sí, como todo hijo de hombre y mujer, por lo menos dos yos, acaso más, pero reunidos en torno de estos dos que le acaudillaban »,[146] y a lo largo del relato refiere las luchas íntimas e ininterrumpidas de estos dos « yos » fundamentales que constituían este personaje, hasta que esta lucha «se resolvió en la destrucción de ambos, uno por otro ».[147]

La concepción dinámica del ser que propugna Unamuno, se perfila ulteriormente con la afirmación en el seno del ser de una multiplicidad interna; el ser unamuniano es un conglomerado, una agregación de conciencias elementales y simples...

[140] EE., II, 846.
[141] OC., III, 1055; EE., I, 842.
[142] OC., III, 424; EE., I, 243.
[143] EE., II, 867.
[144] EE., II, 869.
[145] OC., V, 1100-1103.
[146] OC., V, 1100.
[147] OC., V, 1103.

Tragedia de la acción

El ser es sentimiento, querer, libertad; ahora bien, este querer y libertad tienden a realizarse y a exteriorizarse. Del querer y sentir se pasa al hacer exterior, en el mundo. Pero este hacer, porque es realización del querer, destruye a éste. El obrar (externo) determina la destrucción del querer; la libertad se disuelve al exteriorizarse; y si tenemos presente que la libertad es el ser, podemos afirmar que la acción es el deshacimiento del ser, su lenta y progresiva anulación.

Unamuno, hablando de los malos sentimientos, afirma que el hombre se purifica de ellos a través de la acción: « la comisión de un acto pecaminoso nos purifica del terrible deseo de él, que nos estaba carcomiendo el corazón » (« Sobre la soberbia »).[148] Y esto lo extiende a cualquier acción; el reino de la libertad y del sentimiento está dentro de nosotros, es ideal, íntimo; la acción se desarrolla en el campo de lo exterior, de lo necesario y por ende diluye la libertad, hasta anularla completamente: « la libertad es ideal, y nada más que ideal, y en serlo está precisamente su fuerza toda » (« ¡Adentro! »);[149] « por muy libre que uno sea dentro de sí, en cuanto tiene que exteriorizarse... es esclavo » (« Intelectualidad y espiritualidad »).[150] La acción no solo es catártica, sino que es también una amenaza continua y necesaria del ser.

Pero cabe preguntarse: ¿ por qué la acción anula la libertad y por ende al ser ? La acción brota de la libertad interior, pero tiene que encarnarse en el mundo exterior, y para esto tiene que encasillarse en el retículo entretejido por el espacio y el tiempo. Estas dos coordenadas de toda acción sujetan y esclavizan al obrar humano y por ende corroen la libertad que es la linfa vital que alimenta al ser. La acción carcome al ser; obrar es un morir lento, una progresiva destrucción del ser. La tiranía del espacio y del tiempo ahoga la libertad interior: « eso de que no pueda uno estar a la vez en dos partes, que no pueda vivir a la vez ayer, hoy y mañana..., es decir, que no podamos ser infinitos, eternos y absolutamente libres, es bien fuerte cosa » (« La vertical de le Dantec », en CEA).[151] Unamuno asocia al espacio y al tiempo la lógica y los proclama los tres más crueles tiranos del espíritu: « El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros más crueles tiranos. ¿ Por qué no he de poder sacar de unas premisas cuantas conclusiones me convengan ? » (« Conversación segunda » en SC).[152] En la « Vida de Don Quijote y Sancho » vuelve a remachar este concepto, aludiendo al valor de la lógica, que se reduce a las cosas « de este miserable mundo en que nos tienen presos el tiempo y el espacio, tiranos del espíritu » (VQ, II, 74).[153] Si el ser es conciencia, espíritu y libertad, y la

[148] OC., III, 810; EE., I, 614. — « La acción libra del mal sentimiento » (« Abel Sánchez », 23; OC., II, 1077).
[149] OC., III, 422-423; EE., I, 241.
[150] OC., III, 705; EE., I, 515.
[151] OC., IV, 835; EE., II, 1092.
[152] OC., IV, 559; EE., II, 537.
[153] OC., IV, 380; EE., II, 355.

lógica, el espacio y el tiempo son sus tiranos que tienden a esclavizar la libertad y así suprimirla, podemos afirmar que la lógica, el espacio y el tiempo son los anti-entes.

Un párrafo de « Nicodemo el fariseo » servirá para cerrar estas consideraciones. Unamuno contrapone en él el querer al hacer, la interioridad a lo exterior, la libertad a la esclavitud, la intención a la acción: « Eres esclavo en tus actos mas no en tus intenciones. Así que obras, queda tu acción sujeta a las cadenas de toda apariencia; así que te produces en el tiempo, a lo irrevertible e irreparable del tiempo se somete tu acción. No es tanto en el hacer cuanto en querer donde has de buscar tu libertad, porque el espíritu sopla, como el viento, de donde quiere, y oyes su sonido sin saber de dónde viene. Intérnate en esa santa libertad, refúgiate en ella de las tiranías de esa costra de tu alma ».[154]

IV. - Dimensión temporal y eterna del ser

Ser y tiempo

El ser unamuniano es dinamismo; existir es obrar, es un sucederse continuo de « yos » que nacen y mueren; el ritmo de la vida humana está escandido por esta incesante sucesión de nacimientos y muertes. Esta concepción del ser exige la imbricación del tiempo en la existencia. El tiempo no es tan solo un condicionante necesario de la acción exterior, sino que se entromete en la misma elección que constituye la esencia del ser. La libertad está abierta al porvenir; el existente continuamente se elige y su elección versa sobre un proyecto. Un proyecto es un lanzarse hacia adelante (*pro-jicere*), un tender hacia el futuro, una marcha hacia el porvenir. El tiempo, pues, está entrañado en la libertad y por lo tanto también en el ser; el ser contiene dentro de sí al tiempo, como una dimensión esencial.

Esta presencia del tiempo en lo más íntimo del ser descubre un nuevo aspecto de la tragedia íntima que se anida en el seno de todo lo real y que todo lo impregna de misterio.

Muchas veces Unamuno ha aludido al misterio que es el tiempo: « el terrible misterio del tiempo, — exclama en su ensayo « El secreto de la vida » —, el más terrible de los misterios todos, el padre de ellos ».[155] Y aunque él ha intentado explicar la estructura del tiempo, sin embargo no ha dejado de acentuar lo difícil que es al pensamiento adentrarse en la esencia propia de la temporalidad. En el seno del momento presente que pasa, se encuentra la eternidad siempre presente, que no hay que concebirla como lo que abarca

[154] OC., III, 135.

[155] OC., III, 1037-1038; EE., I, 827.

en sí « desde lo insondable del último inasequible ayer a lo insondable del último inasequible mañana » (« Nicodemo el fariseo »),[156] sino más bien como la « sustancia » del momento presente, la « raíz de la permanencia de lo fugitivo » (*ibid.*).[157] El tiempo descansa en la eternidad y sobre ella se desliza y fluye; pero eternidad y tiempo nos velan su modo de ser más íntimo. Pero aquí no nos interesa tanto escudriñar la esencia del tiempo, cuanto experimentar su influjo en el ser; el tiempo atravesando la esencia del ser, lo impregna de miseria y de tragedia. El tiempo desmenuza al ser y lo limita; hace saborear la existencia gota a gota; no se existe totalmente, sino que nuestra existencia se va deslizando poco a poco, como un tenue hilo líquido que chorrea de un recipiente. El tiempo parte al ser; lo hace pasar; le hace ir perdiendo lo que es: « Y se siente uno pasar. Y ¡ay! si pudiese guardar para siempre — ¡para siempre! — este momento — ¡coge el instante! — y ¡hacerlo sempiterno! Y siente la enorme y trágica malenconía de esta vocación de cronista — de temporalista — de la eternidad cotidiana. El temporal pasa... » (« En la fiesta de San Isidro labrador », en « Paisajes del alma »).[158] « ¡Tener que pasar del ayer al mañana sin poder vivir a la vez en toda la serie del tiempo! » (« Paz en la guerra »).[159]

Pero el tiempo, además de deshilachar nuestro ser, lo arrolla y arrastra inexorablemente; no es posible salirse del flujo del tiempo; no es posible hacer volver lo pasado, ni fijar al presente ni detener al mañana: « ¡Hay que volver, es decir, hay que seguir viviendo! Mañana espera; espera ese terrible mañana, que es el eterno misterio. ¡No poder quedarse en una de estas quebradas, junto al arroyo, bajo los tilos que forman como una vasta catedral viviente, con sus miles de columnas y su bóveda de follaje; no poder quedarse allí, en un hoy perpetuo, sin ayer y sin mañana! » (« La Gran Canaria », en « Por tierras de Portugal y de España »).[160]

El tiempo instila en el seno del ser, que es libertad, una exigencia de irreparabilidad y necesidad que agrieta al ser y lo desmorona. El tiempo es el antiser en el seno del ser; la fuente de insondable tragedia de la existencia. « ¿Has meditado alguna vez, Nicodemo, con el corazón, en el tremendo misterio del tiempo irrevertible? ¿Has sentido penetrar hasta el tuétano de tu alma esta verdad de que el pasado no vuelve ya jamás, jamás, jamás?... El tiempo es irrevertible. Si tomas un camino te cierras todos los demás... » (« Nicodemo el fariseo »).[161]

[156] OC., III, 130.
[157] OC., III, 130-131.
[158] OC., I, 960-961.
[159] OC., II, 133.
[160] OC., I, 561.
[161] OC., III, 130-131. — Esta presencia del tiempo en el ser es otra vía que se podría recorrer para llegar a descubrir la contingencia estructural de todo lo real; así ha hecho W. D. Johnson en su estudio *Vida y ser en el pensamiento de Unamuno*, en *Cuadernos*, VI (1955), pp. 9-50, cuando afirma: « De la naturaleza profundamente temporal de la vida se desprende una esencial contingencia: ausencia de ser, de necesidad y afán de ser, dolor

El tiempo reduce el ser al instante, al presente; y éste es un momento que cuelga del vacío del pasado que ya fué y del vacío del porvenir que aun no es. Véase la poesía « La elegía eterna », que así sintetiza Serrano Poncela en su estudio sobre Don Miguel:[162] « ¡Oh tiempo, duro tirano, terrible misterio! El pasado irreversible, la conciencia deshecha, ¿qué es lo que nos queda? El tiempo pasa irreparable. La vida es un morir continuo; como el mismo río en que unas distintas aguas jamás se asientan y sin embargo es siempre el mismo. ¿Qué es el pasado? ¡Nada! Nada es tampoco el porvenir con que soñamos, y el instante que transcurre es transición misteriosa del vacío al vacío otra vez. Es torrente que corre de la nada a la nada... quiero dormir del tiempo; quiero, por fin, rendido, derretirme en lo eterno donde son el ayer, el hoy y el mañana un solo modo desligado del tiempo que pasa donde el recuerdo dulce se junta a la esperanza y con ella se funde... ».[163]

Tras estas consideraciones no nos extrañará oir a Unamuno exclamar: « no hay tragedia, como la del tiempo » (« La originalidad de la niñez »),[164] o ver cómo razona una de sus creaturas « El padrino Antonio »: « La materia trágica, la tragedia real, dolida, sale de las entrañas del tiempo..., es el tiempo mismo. ¡El tiempo es lo trágico!... El tiempo que pasa y no vuelve es la tragedia! ».[165]

Ser = morir parcialmente

Se ha dicho que vivir es ir muriendo;[166] el tiempo, entreverándose en el ser, hace que nunca éste pueda ser totalmente; su ser se reduce a hacerse ahora y el « hacerse » de ahora anula al de antes. La existencia nunca es entera; está siempre partida y dividida por el tiempo; la espontaneidad y libertad, que es el ser, choca continuamente con la esclavitud y necesidad que la temporalidad impone. Lo que ahora somos, anula lo que éramos antes; continuamente el ser muere para continuar existiendo, para volver a nacer: « A cada instante morimos, a cada instante nacemos; la lucha entre el nacimiento y la muerte es la que nos hace la vida » (« El " Alma " de Manuel Machado »);[167] nos creamos y nos consumimos continuamente; nos damos la existencia y a la par nos la estamos devorando: « la vida es continua creación y consunción continua, y, por tanto, muerte incesante. ¿Crees acaso que vivirías si a cada momento no murieses? » (« La fe »).[168] La vida humana es tal, en cuanto el hombre conti-

de no ser y congoja nacida del amago de la nada, angustia ante la posibilidad siempre presente, del anonadamiento. He aquí la última realidad de la vida » (pág. 43-44).

[162] *El pensamiento de Unamuno*, México-Buenos Aires, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 265.

[163] *Ob. cit.*, pp. 108-109.

[164] OC., V, 933.

[165] OC., V, 1058.

[166] Cfr. « De la correspondencia de un luchador » en MR (OC., IV, 397; EE., II, 382).

[167] OC., V, 196.

[168] EE., I, 259. — Este ensayo en las OC. saldrá en el volumen XIV.

nuamente está dejando de ser lo que es y comenzando a hacerse nuevo: es decir, que para que el hombre viva, debe morir y renacer incesantemente, sin interrupción consumirse y crearse, continuamente devorarse y plasmarse, hacerse y deshacerse: « un hecho es algo, si es vivo, que se está haciendo y deshaciendo. Se empieza a morir el día en que se nace » (« Sobre el Parlamento o Palabramento »).[169]

Hablando de la generación, Unamuno afirma que « todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial » (ST, VII); [170] esto vale del vivir humano en general, que es siempre un incesante dejar de ser y por ende un morir parcialmente. La vida humana está empastada de muerte. En « Niebla » (cap. 30) habla de « la conciencia de la muerte incesante, de que estamos muriendo ».[171]

En sus « Recuerdos de niñez y mocedad » (P. I, cap. 10), hablando de la mentalidad del niño, asegura que éste « se siente eterno. Se siente eterno porque vive por entero en el momento que pasa ».[172] El hombre, en cambio, porque se percata de la temporalidad, no vive entero, sino « partido » y por esto mismo no se siente eterno, sino que antes bien, continuamente, se siente mortal, experimenta y gusta su muerte parcial.

La muerte es pues, el horizonte intrínseco y constitutivo del vivir humano; no es sólo la muerte un límite extrínseco de la vida, sino que es uno de sus ingredientes, una de sus partes integrantes: la vida está amasada de muerte.

Ser = sed de ser

El dinamismo que constituye el ser, nos hace entrever otro de los aspectos esenciales de lo real.

El ser es hacerse y libertad; hacerse es tensión a ser de otro modo, es obrar, que es la realización de un proyecto; todo esto exige sucesión: luego en el ser está engastado el tiempo; un ahora que se abre al porvenir y que en éste continúa existiendo. El proyecto es el nuevo modo de ser al que tiende lo existente, lo que desea ser; porque esta apertura al porvenir (que es un nuevo modo de ser y continuación en la existencia) es esencial a lo real, se podría describir al ser como « sed de ser ».[173] Negativamente se podría enunciar esta descripción del ser diciendo que existir es « sed de no morir », o con otras palabras « anhelo de inmortalidad ». Si la « sed de ser » que constituye al ente, no fuera « sed de ser siempre », en este caso la « sed de ser » sería al mismo tiempo « sed de no ser »; la « sed de ser » que palpita en todo ente y lo constituye meta-

[169] OC., VI, 619.
[170] EE., II, 832.
[171] OC., II, 969.
[172] OC., I, 270.
[173] OC., V, 207. — Esta expresión Unamuno la encontró en *La mujer gaditana* de Federico Rubio; estas tres palabras expresan egregiamente su pensamiento.

físicamente, transciende toda limitación temporal y se transforma en anhelo de persistencia eterna: « la esencia actual de una cosa no es nada más que su esfuerzo mismo por perseverar en ser, *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*, esfuerzo o conato que envuelve no ya tiempo finito, sino indefinito, arrancando de la sed de ser la sed de ser siempre, de no cesar nunca de ser, el ansia de inmortalidad, base de toda vida elevada y verdaderamente humana » (« La mujer gaditana »).[174]

Desde otra perspectiva podríamos llegar a la misma reducción del ser a las ansias de inmortalidad; basta que se reflexione en lo que significa el ser como « hacerse », que es esperanza y exigencia del porvenir. Si el futuro se acaba, el momento que lo precede queda vaciado de toda significación y sin sostén alguno: un acto que es tensión a la realización de un proyecto, sin un momento temporal que lo siga, es un contrasentido; sin esta dimensión de persistencia, no se puede concebir el ser; el momento último de la existencia, aquél que se realiza ante el borde del abismo del no ser, se diluye por faltarle el porvenir al cual está abierto y al que tiende; y si el último momento del existir se anula, se van desvaneciendo simultáneamente todos los precedentes, ya que cada momento se apoya y se justifica en el que le sigue. Es como una serie de bolos, en la que cada uno derriba al que le precede, si cae el último. La existencia se esfuma, si no la alimenta la exigencia de sobrevivir; sin este anhelo de inmortalidad, la humanidad o conjunto de lo real se reduce a una « fatídica procesión de fantasmas » (ST, III),[175] a « miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas » (ST, VII).[176]

En « Amor y Pedagogía », Don Fulgencio de Entrambosmares, el oráculo que dirigía la labor educativa del padre de Apolodoro, genio fracasado de la pedagogía sociológica, explica a éste el contrasentido de la vida humana — y por ende del existir sin más —, sin la fe y esperanza de la inmortalidad: « Sí..., no creemos ya en la inmortalidad del alma y la muerte nos aterra, nos aterra a todos, a todos nos acongoja y amarga el corazón la perspectiva de la nada de ultratumba, del vacío eterno. Comprendemos todo lo lúgubre, lo espantosamente lúgubre de esta fúnebre procesión de sombras, que van de la nada a la nada, y que todo esto pasará como un sueño, como un sueño, Apolodoro, como un sueño, como sombra de un sueño, y que una noche te dormirás para no volver a despertar nunca, nunca, nunca, y que ni tendrás el consuelo de saber lo que allí haya... Y los que te digan que esto no les preocupa nada, o mienten o son unos estúpidos, unas almas de corcho, unos desgraciados que no viven, porque vivir es anhelar la vida eterna, Apolodoro. Y se irá todo este

[174] OC., V, 207.
[175] EE., II, 751.
[176] EE., II, 836.

mundo, y todas sus historias y se borrará el nombre de Eróstrato y nadie sabrá quién fué Homero, ni Napoleón, ni Cristo... » (cap. 13).[177]

Lo único que da sentido a la vida del hombre es esta esperanza en la inmortalidad, el deseo de sobrevivir; esto quiere decir que la vida humana, que se identifica con la existencia *simpliciter*, es esencialmente anhelo de vivir siempre, ya que el sentido de una cosa es su esencia. Por esto Unamuno, apoyándose en un paso de la *Ethica* de Spinoza e interpretándolo a su modo, repite con mucha frecuencia que la esencia del ser es su conato por sobrevivir, su afán por no morir, su anhelo de inmortalidad. Véase por ejemplo, este párrafo de las primeras páginas de su ensayo « Del Sentimiento trágico »: « ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, es ser cosa, *res*. Y ya sabemos lo que otro hombre, el hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. La proposición sexta de la parte III de su *Etica*, dice: *Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*; es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, es esfuerzo por perseverar en su ser. Cada cosa en cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, sustancia es *id quod in se est et per se concipitur* (" lo que es por sí y por sí se concibe "). Y en la siguiente proposición, la séptima de la misma parte, añade: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la octava, dice: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las nieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fué sino una consolación que fraguó para esa su falta de fe. Como a otros les duele una mano, o un pie, o el corazón, o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás! » (ST, I).[178]

[177] OC., II, 543.

[178] EE., II, 719-720. — Esta explicación del ser como ansia de inmortalidad y el consiguiente apelo al lugar citado de Spinoza, cuyo testimonio es traído para corroborar y esclarecer el pensamiento de Unamuno, es muy frecuente en otros escritos de Don Miguel; véanse entre otros, los siguientes lugares: ST, II (EE., II, 746); ST, III (EE., II, 747); « El individualismo español » (OC., III, 625-626); « La mujer gaditana » (OC., V, 207)...

Varios autores han señalado con mucha agudeza el sentido personal que Unamuno ha conferido a estas palabras de Spinoza; cfr. entre

Angustia metafísica

La sustancia del ser es anhelo de inmortalidad, conato por continuar existiendo. Se ha llegado al desentrañamiento de lo que es el ser gradualmente: a partir de la identificación del ser con el « serse » y con el « hacerse », pasando por el filón de temporalidad que atraviesa el seno del ser, hemos llegado al descubrimiento del ser como « sed de ser », ansia de persistencia, repugnancia a la muerte. A esta penetración en el santuario del ser se puede llegar por otro camino, por una vía experimental, sentimental; se trata de un salto instantáneo en el núcleo más esencial e íntimo del ser. Unamuno ha descrito este método metafísico con profunda perspicacia y con gran riqueza de detalles.

El « Del Sentimiento trágico » describe esta experiencia metafísica como cosa ordinaria en la vida, y como si estuviese constituída por un movimiento diádico, análogo al del corazón. Al contacto con la cosas y con los otros, el ser de cada hombre se expande y enriquece; es una diástole que le llena de los otros, que ensancha su ser y le hace sentir un poco el apagamiento de su « sed » de ser más; pero cuando el hombre se encuentra más desprevenido en este comercio con las cosas y en su trato con los otros, el sonsonete de que dejará de ser, comienza a martillear sus oídos y la sombra de la nada va cubriendo el espectáculo de las cosas y anulando a los otros: es un momento de sístole espiritual, de compenetración y encogimiento del ser propio que se nos revela así en su más íntima esencia: « Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra: " ¡Dejarás de ser! ", me roza con el ala el Angel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad » (ST, III).[179]

En la « Vida de Don Quijote y Sancho » vuelve a hablar de esta experiencia metafísica; la describe como « suprema angustia », que sobrecoge en los momentos de disipación y de distracción, ante la sensación del anonadamiento que nos amenaza; efecto de esta vivencia es el paso de la conciencia aparencial de las cosas y de sí mismo — con el que conocemos las cosas como distintas y en sus cualidades fenoménicas — al conocimiento sustancial del ser: todo

otros, F. Meyer, *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. XII-135, que afirma tras las huellas del P. Oromí: « ce rappel, si fréquent qu'il soit, de la doctrine spinoziste n'a pas la portée qu'on lui accorde parfois; rien n'est plus étranger en effet à Unamuno que la calme expérience de l'être et le *nos experimur aeternos esse* de Spinoza. Ce qu'Unamuno retient de Spinoza c'est en fait, non pas la doctrine elle-même, mais un vêtement verbal dont il habille sa propre pensée; et cette façon de faire est chez lui constante: les références unamuniennes sont toujours ordonnées d'abord à sa propre pensée, à sa propre obsession, et la pensée d'autrui beaucoup plus utilisée qu'accueillie et assimilée » (pág. 5). Véase también Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957, pp. 141; véase sobre todo pp. 61-62.

[179] EE., II, 749.

comienza a bambolear y a desvanecerse, la muerte aletea sobre nuestra persona y así nos vamos sumergiendo en el misterio del ser que inunda nuestro espíritu con su suprema angustia: « Don Quijote tuvo que decirlo en uno de esos momentos en que sacude al alma el soplo del aletazo del ángel del misterio; en un momento de angustia. Porque hay veces en que, sin saber cómo ni de dónde, nos sobrecoge de pronto y al menos esperarlo, atrapándonos desprevenidos y en descuido, el sentimiento de nuestra mortalidad. Cuando más entoñado me encuentro en el tráfago de los cuidados y menesteres de la vida, estando distraído, en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte, sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia. Y esta angustia, arrancándonos del conocimiento aparencial, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas » (VQ, II, 58).[180]

En la galería de sus personajes teatrales no faltan algunos que, en el decurso de la acción dramática, se sienten sobrecogidos por esta experiencia metafísica. En « La Esfinge », Angel, el protagonista, siente sobre sí con frecuencia la mirada penetrante y desgarradora de la nada; ésta es la razón por la que renuncia a toda actividad política. Cuando su mujer le pregunta con dulzura: « Pero ¿ qué te pasa, Angel, qué te pasa ? ¡ Revienta de una vez..., ábreme tu pecho ! », Angel le responde: « ¿ Qué me pasa ? ¿ Qué me pasa ? ¿ Lo sé yo mismo acaso ? No, no tengo alma pura... ; estoy expiando algún crimen de antes de que naciera... Parece que me mira mi madre desde más allá de la tumba, desde el misterio silencioso... ¿ Qué hay allí ? Es una obsesión, Eufemia, que no me deja. Esa nada, esa nada terrible que se me presenta en cuanto cierro los ojos... Es una oquedad inmensa... » (Acto II, escena 5).[181] En « Soledad », también el personaje principal, Agustín, se encuentra enroscado por una serpiente invisible que lo estruja y transforma su vida en una pesadilla; él recuerda una estrofa de la poesía « El Cristo de Palencia », en donde Unamuno expresa poéticamente este desencantamiento de la existencia:

> « " No hay nada más eterno que la muerte;
> ¡todo se acaba ! ", dice a nuestras penas;
> no es ni sueño la vida;
> todo no es más que nada..., nada..., nada...,
> y hedionda nada que al soñarla apesta !... ».
> (Acto III, escena 1) [182]

« El Hermano Juan » es un alma que siente frecuentemente la sensación de la cercanía de la muerte, sobre todo en los momentos en que pretende afirmar su personalidad contra alguno de sus rivales en su vida de galanteador;

[180] OC., IV, 313; EE., II, 292.
[181] T, 250.
[182] T, 634; *Antología poética*, edic. cit., pág. 73.

ya fraile rememora esos tremendos momentos: « Oíd mi secreto, que no lo será de seguro para vosotras, aunque lo sea para vuestros maridos. Y no creáis que me he vuelto loco. Y eso que he sentido la locura masculina, la hombría de mal, la de sangre. Una vez, ¿ te acuerdas, Inés ?, estuve a punto de ahogar a tu hombre; pero sentí que me tocaba en el hombro izquierdo, sobre el corazón, con la mano de hielo Ella, y me reporté y pedí que me perdonara, ¿ te acuerdas ? Otra vez, Elvira mía, estuve a punto de arremeter con saña para estrangular al tuyo, y cuando él, con la serenidad de la ciencia, me dijo: " Y si me ahogas sin quererlo, en una de las tuyas, ¿ luego qué ? ", llegó Ella otra vez y me paralizó de terror los brazos... » (Acto III, escena 9).[183]

La sensación de la muerte o de la nada escarba en nuestro corazón, lo remueve y nos hace sentir las ansias de no morir y así sentimos nuestra más íntima conciencia y nos sobrecoge la angustia metafísica, el terror de que tal vez no seamos inmortales.

Esta vivencia no siempre es imprevista y espontánea; a veces la podemos provocar nosotros mismos. En el lugar antes citado de la « Vida de Don Quijote y Sancho » (P. II, cap. 58), Unamuno, tras haber hablado de la angustia metafísica que nos coge desprevenidos y nos asalta cuando menos lo esperamos, nos invita a provocar en nosotros esta experiencia y nos la describe cuidadosamente. Hay que hacer lo posible para pensarse como no existiendo; no se trata tan sólo de la sensación de la muerte, sino de algo mucho más hondo: sentir la disolución y aniquilamiento del propio ser. Este esfuerzo produce en nosotros una catarsis espiritual radical; nos sentimos librados de los cuidados y preocupaciones de las cosas de esta vida, aislados del mundo, y al mismo tiempo vaciados desde dentro, pues nuestras ideas se nos escurren y disuelven; en ese momento, una fuerte congoja nos sobrecoge y sentimos comprimido nuestro ser: entonces comienza a brillar ante nuestros ojos despavoridos el misterio del ser, esta palpitación por ser siempre, por no ser vencido por la nada: « ¿ Te puedes concebir como no existiendo ? Inténtalo; concentra tu imaginación en ello y figúrate a tí mismo sin ver, ni oir, ni tocar ni recordar nada; inténtalo y acaso llames y atraigas a tí esa angustia que nos visita cuando menos la esperamos, y sientas el nudo que te aprieta el gaznate del alma, por donde resuella el espíritu. Como el arrendajo al roble, así la cuita imperecedera nos labra a picotazos el corazón para ahogar en él a su nido. Y en esa angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurran las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso, para recobrarlas al conocimiento sustancial ».[184]

Esta experiencia — espontánea o provocada — la describe Unamuno como sacudimiento de nuestra alma, suprema congoja y suprema angustia; [185]

[183] T, 970.
[184] OC., IV, 313; EE., II, 292-293.
[185] *Ibid.*

en otros lugares la llama « angustia metafísica », ya que desentraña el misterio del ser; [186] sensación de oquedad o de vacío; [187] terror loco a la nada, terrible caída en el vacío eterno, ahogo; [188] tristeza transcendental, hastío prenatal que duerme en el fondo de todos nosotros...[189]

[186] « Don Quijote y Bolívar » en SC (OC., IV, 742; EE., II, 710); « El problema religioso en el Japón » (OC., V, 244).

[187] T, 250.

[188] « Tales reflexiones le llevaban en la oscuridad solitaria de la noche a la emoción de la muerte, emoción viva que le hacía temblar a la idea del momento, en que le cojiera el sueño, aplanado ante el pensamiento de que un día habría de dormirse para no despertar. Era un terror loco a la nada, terror loco que sacudiéndole el corazón en palpitaciones, le hacía soñar que, falto de aire, ahogado, caía continuamente y sin descanso en el vacío eterno, con terrible caída » (« Paz en la guerra », I; OC., II, 133-134).

[189] « Y el pobre muchacho se quedó mirando al libro, a la mancha roja, y más allá de ella, al vacío, con los ojos fijos en él y el frío de la desesperación acoplada en el alma. Aquello le sacó a flor de alma la tristeza eterna, la tristeza transcendental, el hastío prenatal que duerme en el fondo de todos nosotros y cuyo rumor de carcoma tratamos de ahogar con el trajineo de la vida » (« La Beca », en « El espejo la muerte »; OC., II, 704).

El tema de la angustia unamuniana ha sido tratado por casi todos los autores que le han dedicado una monografía, y no faltan en ellos alusiones y comparaciones con las posiciones « clásicas » de los existencialistas. Ya A. Benito y Durán en su volumen *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno*, Granada, 1953, pp. 233, describe esta experiencia filosófica como « miedo a la desaparición de la existencia y de la vida » (pág. 164), es decir pavor ante la nada en la que eventualmente puede despeñarse nuestro ser. Luis S. Granjel, *Retrato de Unamuno*, Madrid, E. Guadarrama, 1957, pp. 392, interpreta la angustia unamuniana en esta misma línea: « Concebir la muerte como anonadamiento del ser que es uno supone alzar en la intimidad el fantasma de la angustia. De la vivencia de nuestra muerte nace la angustia cuando a aquella, cual le sucedió a Unamuno, no se contrapone la fe en la inmortalidad, creencia, lo sabemos bien, que nunca consiguió recuperar Unamuno » (pág. 195), y añade algunas agudas observaciones sobre las repercusiones orgánicas de esta vivencia sicológica (pág. 199-200). También Julián Marías, *ob. cit.*, ha considerado la angustia de Don Miguel; tras haber señalado en general sus analogías con la posición de Kierkegaard y Heidegger, sitúa la angustia unamuniana en el descubrimiento del propio ser « frente a lo insustancial, al *anodamiento* » (pág. 214).

Otros autores han intentado determinar con más precisión y riquezas de detalles que Marías, las analogías y semejanzas de la angustia de Unamuno con las de los otros existencialistas. Así Granjel, en el volumen que acabamos de citar, sitúa a Unamuno en este punto entre Kierkegaard que veía « en ella (en la angustia) una función religiosa primaria, considerándola fruto del pecado » (pág. 195) y Heidegger que « privando a las intuiciones kierkegaardianas de su fondo religioso, cree que la angustia surge en el horizonte vital de la vida humana ante la previsión de anonadamiento en la muerte » (*ibid.*); la angustia en Unamuno es « la postura de un hombre descristianizado, sí, pero incapaz, a la vez ... de seguir aceptando, con fe ciega, convertidos en creencia, los frutos de su propia razón » (pág. 196). François Meyer, *ob. cit.*, ha estudiado las relaciones de Unamuno con Kierkegaard, Heidegger y Sartre en este punto. Meyer señala en la elección « qui doit décider du salut et de la béatitude éternels » (pág. 12) el fundamento de la angustia kierkegaardiana, mientras que en Unamuno la congoja es fruto de la estructura problemática e inconsistente del ser: « l'expérience d'un être *en péril* » (pág. 13); es decir, que en Kierkegaard tiene la angustia una plataforma religiosa, mientras que en Unamuno se desarrolla en un ambiente estrictamente metafísico. Las analogías entre Unamuno, Heidegger y Sartre son mucho mayores; los tres dejan a un lado la inspiración religiosa y el hontanar de que hacen brotar la angustia es muy semejante. En Heidegger y Sartre se trata de « reconnaître dans l'existant, d'une façon ou d'une autre, une *déchéance*: qu'elle prenne la forme de la déréliction ou de l'absurde, la situation existentielle exprime essentiellement l'écart entre l' " être-là " brut et une " justification " cette fois d'essence intelligible ou rationnelle » (pág. 15), mientras que en Unamuno se centra más bien en « le conflit ontologique pur et comme empiriquement décrit et vécu » (*ibid.*). La fuente de la angustia es idéntica, pero en Heidegger y Sartre la antinomia ser-nada es vista en una perspectiva racional, mientras que en Unamuno es más bien una antinomia vivida y experimentada en la propia carne.

Esta « laización » de la angustia kierkegaardiana en la metafísica de Unamuno es admitida por otros comentadores de Don Miguel; baste citar a Sánchez-Barbudo quien en sus *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, E. Guadarrama, 1959, pp. 333, afirma: « el sentimiento de

La vivencia metafísica que acabamos de delinear, surge cuando el hombre se percata de la amenaza de la nada, de lo inseguro e inestable que es el ser; por esto se puede decir que es una profunda e intensa experiencia de la radical contingencia de que está atravesado el ser. El ser unamuniano es un dinamismo que tiende a perseverar siempre y a expandirse, pero que está incesantemente amenazado por la nada más absoluta: y esta amenaza es real y seria, no una mera utopía...

culpabilidad, del que Kierkegaard tenía tan viva experiencia, era algo que Unamuno ni conocía ni aceptaba » (pág. 192). Esto lo rechaza S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 265; según este autor, el sentimiento de culpa es también en Unamuno, como en Kierkegaard, el núcleo de la angustia: « Para Unamuno, la angustia es también un estado afectivo que se acerca más al " riesgo " que al " deslizamiento " hacia la nada... Como en Kierkegaard, este riesgo sobreviene cuando el hombre, juguete de la Providencia, toma conciencia de " su estar en pecado" » (pág. 137).

Cuanto llevamos dicho en el texto y en esta nota podemos sintetizarlo del siguiente modo:

1º) La angustia unamuniana está en relación con la amenaza de deslizamiento hacia la nada

2º) no sólo de la propia conciencia, sino también de todo cuanto exsiste alrededor nuestro y ha sido informado por la conciencia. (Tal vez la mayoría de los intérpretes unamunianos han insistido tan sólo sobre el peligro de la nada para el propio ser y no han indicado que este peligro y la desaparición de todo se implican mutuamente, ya que la conciencia *hace* las cosas y éstas a su vez *sostienen* la conciencia).

3º) Fundamento último de la angustia es la precariedad, insustancialidad, temporalidad, inconsistencia y enfermedad del ser;

4º) no parece que en Unamuno la angustia tenga un matiz religioso como en Kierkegaard, que la hace brotar del sentimiento y de la conciencia de la culpabilidad. El texto que trae Serrano Poncela para afirmar la coincidencia en este asunto de los « dos hermanos » no nos parece convincente. Una lectura atenta del poema « La hora de Dios » (*Poesías*, 1907, pp. 124-126), no descubre claramente la conciencia de la culpabilidad, ya que ésta no puede darse donde el poeta se pregunta:

« ... pequé, mas en qué, ¿dime en qué estriba,
Señor, mi culpa?
Soy culpable, lo sé, mas no conozco
la culpa que me aflige y a qué debo
este castigo tuyo... »

y más adelante:

« mi culpa reconozco, pero dime,
dime, Señor, Señor de vida y muerte,
¿cuál es mi culpa? »;

y a continuación añade:

« mi vida sin sufrir ya no es mi vida,
mas... ¿por qué sufro?
Sufro el castigo de mi culpa y callo,
pero mira, Señor, ve cómo lloro;
¡ de conocer la culpa del castigo
dame el consuelo ! ».

Donde no hay conocimiento del pecado o de la culpa, no puede haber conciencia de verdadera culpabilidad. Aquí más que sincera conciencia de culpabilidad, parece que Unamuno no logra sobrepasar el plano de un puro artificio literario. Tanto más si se tiene en cuenta que el concepto unamuniano de Dios no corresponde a un Dios personal; difícilmente puede entenderse o sentirse la culpabilidad, donde no existe una persona a la que hagan referencia nuestros actos. Y decir que la culpa del hombre es el « delito de haber nacido » (Serrano Poncela, *ob. cit.*, pág. 137) no parece corresponder exactamente al texto poético, donde la vida es vista más bien como « castigo » de esa culpabilidad desconocida:

« Soy culpable, lo sé, mas no conozco
la culpa que me aflige y a qué debo
este castigo tuyo que bendigo
por ser mi vida ».

5º) La angustia unamuniana como fruto de la conciencia de la precariedad del ser, nos parece muy cercana a la de Heidegger, cuando por ejemplo vincula la angustia a la caducidad y debilidad del ente: « In der Angs wird das Seiende im Ganzen hinfällig » (*Was ist Metaphysik?*, pág. 30), aunque Heidegger acentúa mucho más que Unamuno la función de la nada para poder ser captado el ser: « In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist — und nicht Nichts... Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches » (*ob. cit.*, pág. 31). Por esto nos parece exagerado García Bacca, *ob. cit.*, pág. 113, cuando afirma: « la angustia, congoja, vértigo unamunescos nada tienen que ver con los heideggerianos »; en ambos esta vivencia es fruto

Descripción de la inmortalidad

Hemos llegado a esta conclusión: ser es anhelo de inmortalidad, marcha hacia una vida imperecedera; es necesario establecer esmeradamente qué entiende Unamuno por « inmortalidad », ya que todo movimiento se especifica por el fin a que tiende. Recogeremos aquí los diversos elementos que Don Miguel ha derramado en sus obras, sobre todo en su ensayo « Del Sentimiento trágico », para reconstruir lo más exactamente posible el cuadro completo de su concepción de la inmortalidad.

1º) La inmortalidad señala, ante todo, una vida interminable, el sobrevivir siempre: « ¡Ser, ser siempre, ser sin término! » (ST, III).[190] No se trata de vivir en la eternidad, si ésta expresa un presente inmóvil, transcendiendo la sucesión que es elemento esencial de la temporalidad. La inmortalidad que, según Unamuno, el hombre desea es una prolongación indefinida e inacabable del tiempo: « quiero... prolongarme a lo inacabable del tiempo » (ST, III); [191] durar siempre, no ver un día interrumpida nuestra vida: « ¡No matéis el tiempo! Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a su vez la esperanza. ¡Dejadnos vivir! La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte » (ST, X).[192] Si la temporalidad es una dimensión esencial del ser, desear una inmortalidad que transcienda la sucesión temporal, sería apetecer la propia destrucción, y esto es absurdo.

2º) Sobrevivir presupone la persistencia de la identidad del propio yo a través del tiempo; nuestra inmortalidad tiene que ser estrictamente personal: « No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia » (ST, III).[193]

Afirmar que nuestra inmortalidad se resuelve en sumergirnos y disolvernos en Dios, engolfarnos en Él y ser absorbidos y asimilados por Él, es una engañifa. Si el yo pierde su identidad personal, no es ya inmortal; solo el gran Todo en el que se derrite, sería imperecedero: « No, no es negarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engañifas de monismo: ¡queremos bulto y no sombra de inmortalidad » (ST, III).[194] La inmortalidad exige un pluralismo metafísico.

de la amenaza de la nada que pesa sobre el ser nuestro y sobre los otros seres y de aquí se puede vislumbrar una fundamental coincidencia en ambos filósofos, aunque la razón de esta amenaza sea distinta en la especulación unamuniana con relación a la de Heidegger.

[190] EE., II, 748.
[191] EE., II, 747-748.
[192] EE., II, 939.
[193] EE., II, 753-754.
[194] EE., II, 755. — « Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho,

Para sostener la identidad del yo se requiere que permanezcan en el hombre, los dos principios que lo constituyen como ser individual y distinto de los otros yos: el principio de *unidad* y el de *continuidad*: « lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad, primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos, no va un pie hacia adelante y el otro hacia atrás, ni cuando miramos mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre cuanto más unitaria sea su acción. Hay quien en su vida no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere.

Y un principio de continuidad en el tiempo. Sin entrar a discutir — discusión ociosa — si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual... » (ST, I).[195]

La identidad ontológica está fundada en el momento presente por la unidad que concentra las energías vitales alrededor de un proyecto a realizar y en la sucesión temporal por la continuidad vital que la memoria asegura y testimonia: unidad y continuidad son los dos resortes que sostienen y fundan la existencia de cada ser; por esto « Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida conspira a destruirme y, por tanto, a destruirse » (ST, I).[196]

La inmortalidad no se logra, si no se salva la « ipseidad », la individualidad propia, la conciencia personal.

3º) La inmortalidad es además apetito de infinidad, ansia de serlo todo; esto se puede probar con dos argumentos.

Si ser es hacerse, el ser inmortal es el que siempre se está haciendo; sólo se puede estar haciendo siempre, el que quiere serlo todo, porque si lo que desea es tan sólo algo limitado, llegaría el momento en que estaría hecho y por ende se habría anulado ese ser. El ser en su anhelo de inmortalidad de ningún modo pretende anegar su realidad propia en el Todo, sino más bien apoderarse de todo cuanto existe, esponjar su realidad y empaparla de cuantas perfecciones existen o pueden existir. O tiende a serlo todo o se anula; o todo o nada, no hay término medio: « No es instinto de conservación lo que nos

seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera » (ST, V; EE., II, 793).

[195] EE., II, 721.

[196] EE., II, 723.

mueve a obrar, sino instinto de invasión; no tiramos a mantenernos, sino a ser más, a serlo todo. Es, sirviéndome de una fuerte expresión del padre Alonso Rodríguez, el gran clásico " apetito de divinidad ". Sí; apetito de divinidad: " ¡Seréis como dioses! ". Así tentó, dicen, el demonio a nuestros primeros padres. El que no sienta ansias de ser más, llegará a no ser nada. ¡O todo o nada! Hay un profundo sentido en esto... diga lo que dijera la razón, la gran alcahueta, nuestras entrañas espirituales, eso que llaman ahora el Inconciente (con letra mayúscula) nos dice que para no llegar, más tarde o más temprano, a ser nada, el camino más derecho es esforzarse por serlo todo » (« La locura del Doctor Montarco »).[197] El ser es, en cuanto tiende a serlo todo; si esta tendencia se extingue en el ser o reduce su amplitud a desear ser tan solo ciertas perfecciones determinadas, el ser se anula a sí mismo: « La esencia del ser... es el esfuerzo por ser más, por serlo todo; es el apetito de infinidad y de eternidad » (« Materialismo popular », en MR).[198] Si se anhela vivir siempre y no se incluye en este deseo la tendencia a serlo todo, o se destruye al ser en la inactividad más absoluta, o la losa de un negro tedio cae sobre la existencia: ser siempre lo mismo es angustiosamente aburrido. Si es trágico pensar en que se dejará de ser, no es menos trágico el pensamiento de continuar siempre el mismo, en una perfecta y absoluta igualdad: « si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo » (ST, VII).[199]

Hay otro camino para mostrar la exigencia de « infinidad » en el anhelo de inmortalidad que es la esencia de lo real. El ser se nos descubrió como « sed de ser »; si esta « sed » se refiriera a un número determinado de perfecciones y excluyera las demás, se podría afirmar que el ser es « sed de ser esas perfecciones y de no-ser las demás »; es decir, que el ser sería al mismo tiempo « sed de ser » y « sed de no-ser ». Para evitar este contrasentido hay que abrir las compuertas del deseo que atraviesa todo ser y lo constituye tal, atribuyendo a esa « sed » una apertura ilimitada o infinita: ser es « sed » de serlo todo, de ir extendiendo el propio ser a través del espacio, haciéndolo cada vez más grande, no dejando lugar para ningún otro ser y al mismo tiempo ir adentrándose por el mundo invisible e ideal, asimilando todos los valores

[197] OC., III, 691-692; EE., I, 501. — « El secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del Universo entero sin que el Universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios » (« El secreto de la vida »; OC., III, 1041; EE., I, 289-380).

[198] OC., IV, 543; EE., II, 520.

[199] EE., II, 836-837. — F. Meyer, *ob. cit.*, pág. 6, ha calificado este apetito de infinidad como « avidité ontologique » que transciende las puras ansias de inmortalidad, las cuales se reducen a ser « une manifestation particulière d'une passion plus essentielle, la passion d'être tout, la volonté d'être tout, le *querer serlo todo* » (*ibid.*).

intelectuales y sentimentales. Serlo todo, conocerlo todo, amar todo, sentir todo; ser el que se es y al mismo tiempo ser todo lo demás o al menos tender a ser todas las demás cosas. Se trata, como se ve, de una inmortalidad tendencialmente panteísta, que se disuelve en un radical egoísmo monista y que está alimentada por la tentación de sustituirse a Dios: « ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios! » (ST, III);[200] unos párrafos antes ha afirmado ya Unamuno: « El universo visible... me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo es ser todos los demás. ¡O todo o nada! » (*ibid.*).[201]

En sus poesías ha cantado varias veces Unamuno este anhelo de totalidad que brota de lo más íntimo del ser; como muestra baste esta estrofa de su breve poema « El aventurero sueña »:[202]

> « Soñó la vida en la llanura inmensa
> bajo el cielo bruñido
> como un espejo;
> la soñó inacabable y reposada,
> llevando el mundo todo
> dentro del pecho... ».

La descripción del ser como « sed de ser » que es apetito de totalidad y ansia de inmortalidad, nos deja entrever en lo más íntimo del ser un abismo de tragedia y de dolor. Ser es anhelar ser « todo » sin perder la propia identidad; permanecer siendo lo que se es y al mismo tiempo absorber e incluir

[200] EE., II, 748-749.

[201] EE., II, 747-748. — «La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse; es el hambre y sed de eternidad e infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios» (ST, IX; EE., II, 897); « Todo hombre que sea de veras hombre, todo hombre que lleve en sí una conciencia viva, un reflejo de Dios, siente en sus íntimas luchas un tormento de sed y de hambre, tormento que es nuestra mayor bendición, siente un ansia de infinitud y de eternidad, siente el ansia de perpetuidad y totalización de la conciencia, siente, para servirme de la expresión característica de uno de nuestros escritores clásicos, un apetito de divinidad» («Discurso con ocasión del I Centenario del nacimiento de Darwin », en Valencia, el 22 de febrero de 1909; OC., VII, 805; cfr. también pp. 806-807).

[202] *Poesías*, Bilbao, Rojas, 1907, pp. 356. — Cfr. *Miguel de Unamuno. Antología Poética*, Selección y prólogo de Luis Felipe Vivanco, Madrid Edic. Escorial, 1942, pp. XVI-459; véase pág. 23.

dentro de sí todo cuanto existe: « impulso de serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos » (ST, VII).[203] Anhelar serlo todo, ¿ no es desear ser « otro » y por ende destruir, al menos parcialmente, el propio ser ?; ¿ cómo se puede tender a ensanchar al infinito el propio ser, que es finito, sin peligro de romper sus fronteras y límites y por ende su individualidad ?; esta fuerza que hace tender a lo real a serlo todo, ¿ no es una fuerza de deshacimiento y de aniquilación ?; el todo a que tiende el ser, ¿ no lo despeña en la nada ?; la finitud, que es condición imprescindible de la conciencia — recuérdese que ésta fué descrita como el choque con lo inconciente que la limita — y por ende del ser, ¿ no se ha transformado en tensión hacia la infinitud y por lo tanto hacia el no-ser ?. Y en este caso, la tendencia del ser a permanecer siempre en la existencia, ¿ no se transforma en tendencia hacia la nada ?; ¿ no viene a coincidir así el todo con la nada, el ser total con el no-ser ? En una carta a Ilundain alude Unamuno a esta identificación del todo con la nada y al suicidio que es la vida, tanto si se anhela serlo « todo », como si se acontenta uno con ser « nada »: « El *o todo o nada* de la tentación luciferina haría imposible la vida... el suicidio en uno y otro caso; a buscar el todo (la vida inmortal) o la nada (la absoluta inconciencia)... Hay que renunciar al todo y al nada. El instinto vital sabe que son una misma cosa, ¡portentoso poema el « Brand », de Ibsen!... Brand es el héroe del ¡o todo o nada!, el que pide que la verdad y la vida se fundan en uno, el místico en acción ».[204]

En el seno de todo ser hay entablada una cruel y trágica lucha entre dos fuerzas contrastantes, que lo dilaceran y desgarran, y le producen un dolor agudo y lancinante. El dolor que constituye al ser en cuanto es conciencia que tiende a invadir lo inconciente, es esta misma congoja por apoderarse de todo, sin dejar de ser lo que es. En lo más íntimo de todo ser se pueden oir los ayes lastimeros que son la respiración de la existencia: « El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre » (ST, IX).[205]

[203] EE., II, 845.

[204] Cfr. Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad, 1949, pp. 308. Brian W. Downs (*A Study of six plays by Ibsen*, Cambridge, 1950) ha presentado una nueva interpretación del Brand, que no sería testimonio del pensamiento personal de Ibsen, sino más bien una actitud que éste critica y condena. No acepta esta interpretación Diego Catalán Menéndez-Pidal, en su estudio *Aldebarán de Unamuno. De la noche serena a la noche oscura*, en *Cuadernos*, IV (1953), pp. 43-70; véase pág. 68, nota 76.

[205] EE., II, 897. — J. Ferrater Mora, *ob. cit.*, habla del ansia de *omnitud* (pág. 44) que crea una tensión en el ser entre su individualidad y su tendencia a serlo todo: « hay sólo guerra perpetua, contradicción interminable, incivilidad continua y fecunda. Tal es el único " principio formal ", si este nombre puede dársele, que domina el pensamiento de Unamuno y que lo tiñe por entero con su color violento... El mundo de Unamuno, agitado por el " principio " de la guerra civil permanente y de la lucha incesante, desconoce toda armonía última, la cual sería equivalente a la muerte » (pág. 46). Esta contradicción inmanente en el seno del ser ha sido puesta de relieve con gran penetración y agudeza por

4º) La inmortalidad que el hombre anhela es una inmortalidad humana, es decir, de todo su ser. Si se pierde el cuerpo, ya no se es el mismo, se cambia en otro, se disuelve, al menos en parte, la identidad personal. « La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera » (ST, X).[206] La inmortalidad exige también, que continúe nuestra existencia en un mundo corporal; nuestro ser es un ser-en-el-mundo; lo ambiental es un constitutivo del ser: ya que el ser es conciencia y la conciencia es invasión en lo inconciente (el cuerpo y las otras cosas corporales); en tanto hay conciencia y ser, en cuanto que lo inconciente se le opone y sostiene. El ser dejaría de existir, perdería su concentración conciencial, si se le despojara del cuerpo y se le esfumase el mundo material que lo rodea; por esto Unamuno exclama: « Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia » (ST, III).[207]

Lo que el hombre desea es una vida como ésta, pero ininterrumpida, libre del mal y por tanto mejorada: « Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte. Es lo que expresó Séneca, el español, en su *Consolación a Marcia* (XXVI); es lo que quería, volver a vivir esta vida: *ista moliri*. Y es lo que pedía Job (XIX, 25-27): ver a Dios en carne, no en espíritu » (ST, X).[208]

Se trata, pues, de una inmortalidad *espiritual-material*; tal vez sería mejor llamarla simplemente *material*, pues « el espíritu es también alguna especie de materia o es nada » (ST, III).[209] Don Fulgencio, en « Amor y Pedagogía » (cap. 13) le dice a su discípulo Apolodoro: « Me llaman materialista. Sí, materialista, porque quiero una inmortalidad material, de bulto, de sustancia... Vivir yo, yo, yo, yo, yo... ».[210]

F. Meyer, *ob. cit.*: « Ce que veut l'existant, c'est ainsi l'impossible et le contradictoire, le limité-illimité et le fini-infini... La contradiction est au cœur de l'être, et non seulement comme structure inerte, mais comme volonté et passion antithétiques » (pág. 7).

[206] EE., II, 919.

[207] EE., II, 755.

[208] EE., II, 917. — « Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, ésta y no otra, ésta de carne y de dolor, ésta de que maldecimos a las veces tan sólo porque se acaba » (ST, X; EE., II, 919).

[209] EE., II, 755. — No es aquí el caso de discutir sobre el materialismo o no de Unamuno. Tal vez su doctrina no encaje dentro de estos contornos. Su distinción entre lo conciente y lo inconciente parecería suficiente para no considerarlo un materialista; sólo que hay que tener en cuenta que para él lo inconciente es no-ser y que es un elemento constitutivo de lo conciente, ya que la conciencia existe sostenida por lo inconciente y en cuanto es invasión en lo inconciente; por esto, estas distinciones entre espíritu y materia, que se pretenden deslindar como dos campos o sectores distintos y separados, no encajan en la especulación unamuniana, en la que conciencia e inconciencia son dos « fuerzas » contrastantes, pero que se necesitan mutuamente y se sostienen: lo inconciente existe en cuanto está en relación con la conciencia; ésta, en tanto es posible, en cuanto invade lo inconciente y tiende a concientizarlo...

[210] OC., II, 546. — Cfr. sobre todo este párrafo M. Oromí, O.F.M., *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1943, pp. 221, que presenta el problema de la inmortalidad como « el hilo conductor de todo su

El ser como problema

Hemos ido viendo cómo Unamuno identifica al ser con la conciencia, y por tanto con el yo; a través de nuestra exposición, hemos ido señalando los diversos aspectos trágicos que el ser incluye en sí; de tragedia en tragedia hemos centrado toda la problemática del ser en el ansia de inmortalidad, en la sed de ser « que es la sustancia misma de mi alma » (ST, III),[211] « la esencia del alma racional » (« Paisaje Teresiano, II », en AVE).[212]

pensamiento y de toda su obra... el punto céntrico, el núcleo de que irradia toda esa actividad tan suya, y que nos da la razón última de su agitada existencia » (pág. 11). En esta línea se mueve N. González Caminero, en su tesis *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas, Universidad Pontificia, 1948, pp. 391; de este estudioso de Unamuno son estas afirmaciones: « Para Unamuno se convirtió, pues, en problema único el de la inmortalidad. En el hombre, que sintió confundido consigo mismo, al empezar a filosofar hizo el doloroso y deleitable descubrimiento de la conciencia; de ello se originó enseguida la inquietante pregunta de si aquella luz vivificante de nuestra existencia era algo más que un relámpago repentino y fugaz, capaz de iluminarnos y vivificarnos también después de la muerte. ¿ Dejamos de ser cuando morimos, o continuamos poseyendo y disfrutando el inefable deleite unamuniano de hacernos a nosotros espectáculos de nosotros mismos ? » (pág. 263).

Jesús Lada Camblor, en su artículo *La inmortalidad en Unamuno* (*Crisis*, III, 1956, pp. 235-247) intenta determinar la naturaleza de la inmortalidad (pp. 240-245) y constata la oscilación con que la presenta Don Miguel. Creemos que las ansias de inmortalidad tienen un objetivo bien determinado, según hemos intentado aclarar en este párrafo; las « oscilaciones » que se pretende descubrir en los escritos de Unamuno, cuando habla de la « pervivencia en la historia », de la Eucaristía como « Sacramento de la inmortalidad », más bien que referirse a los componentes de la naturaleza de la inmortalidad o de formas de la misma, Unamuno describe las diversas actitudes o diversas fuentes en las que los hombres procuran apagar esta sed congénita y abrasadora de su propio ser (cfr. ST., III, donde afirma: « Ante este terrible misterio de la mortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido », EE., II, 759, y a continuación habla del « deseo de la fama », de los que recurren a « la fuente de la fe religiosa », de los que se agarran al asidero de la razón...). Véase el trabajo de José Miguel de Azaola, *Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte*, en *Cuadernos*, II (1951), pp. 33-109; aunque no estamos de acuerdo con este autor en la contraposición que hace entre el « Del Sentimiento trágico » (en este ensayo la cuestión de la inmortalidad estaría resuelta por vías de necesidad y de voluntad) y el poema « El Cristo de Velázquez », en el que la inmortalidad estaría fundada en la fe en Cristo: « El poema canta la Encarnación, la Muerte y la Resurrección de Jesucristo, cifrando en ellas el poeta su esperanza de no perecer, de salvarse de la muerte » (*art. cit.*, pág. 103); este poema sería « la adopción de una nueva postura al problema de la muerte » (*ibid.*). No nos parece muy nítida esta distinción que Azaola pretende entrever entre estas dos obras unamunianas, antes bien creemos que no hay diversidad de postura; fundamos esto en varias razones. Ante todo, la casi contemporaneidad de ambos escritos no permitiría el tiempo suficiente para una transformación tan radical del pensamiento de Unamuno; el « Del Sentimiento trágico » lo concluyó en 1912 y la composición de « El Cristo de Velázquez » la comenzó en 1913 (en julio de ese año tiene ya escrito « más de setecientos endecasílabos »; cfr. M. García Blanco, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca, Universidad, 1954, pág. 209). Además la solución de « El Cristo de Velázquez » está ya apuntada y « criticada » en el « Del Sentimiento trágico » (ST, IV; EE., II, 765-782); y que no quede resuelto el problema de la vida futura en el poema unamuniano parece obvio si se tiene en cuenta que en él no aparece claramente la divinidad de Jesucristo (cfr. el trabajo — por muchas razones demasiado flojo e inconsistente, pero para lo que aquí nos interesa suficiente — del dominico Luis de Fátima Luque, *¿Es ortodoxo el Cristo de Unamuno ?*, en *Ciencia Tomista*, LXIV, 1943, pp. 65-83; V. Marrero, *ob. cit.*, pp. 94-121) ni faltan indicios que harían sospechar bajo este ropaje poético una concepción panteísta — o de solidariedad puramente humana — de Cristo. Una última contraprueba la podemos colegir del hecho de que en sus escritos posteriores a « El Cristo de Velázquez », en los cuales toca más o menos directamente este problema, lo hace como si aun no le hubiera encontrado una solución satisfactoria.

[211] EE., II, 756.

[212] OC., I, 843.

Y aquí cabe una pregunta: ¿por qué el hombre quiere ser inmortal?; ¿qué finalidad persigue este anhelo vehemente que estremece todo su ser?. Según Unamuno, es inútil y ridículo quererle buscar a este deseo que constituye al ser un objetivo al que esté destinado. No hay nada fuera del ser; si esta ansia de vivir siempre es la esencia del ser, no puede encontrarse fuera de ella nada a que esté ordenada. El apetito de inmortalidad — que es la conciencia, el ser — es lo más absoluto, lo más hondo, lo más importante que hay en el ser y no se le puede, pues, encontrar una finalidad. Todo se explica por la relación que tiene con este apetito, pero él es un fin en sí mismo, la razón de ser de todo: « " ¿Y para qué quieres ser inmortal? " — me preguntas —. ¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio » (ST, III).[213]

Como la conciencia existe sin saber ni porqué ni para qué, así también el anhelo de persistencia que constituye al ser, existe con esta misma sinrazón. El ser es la contingencia radical, la absoluta y total libertad, desligada de toda vinculación y de toda necesidad; la esencia íntima del ser, que es este anhelo de sobrevivir, está traspasada por esta misma contingencia, que se resuelve en completa « gratuitidad »: « nos preguntan que quiénes somos, viles gusanos de la tierra, para pretender inmortalidad. " ¿En gracia a qué? ¿Para qué? ¿Con qué derecho? ¿En gracia a qué? " — preguntáis —. Y ¿en gracia a qué vivimos? ¿Para qué? ¿Y para qué somos? ¿Con qué derecho? ¿Y con qué derecho somos? Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre. No hablemos de gracia, ni de derecho, ni de para qué de nuestro anhelo, que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos » (ST, III).[214]

Se puede afirmar que hay una cierta necesidad en este deseo de inmortalidad; es la esencia del ser y por tanto, allí donde existe un ser, necesariamente se da este apetito de inmortalidad. El ser no puede vivir sin este anhelo; si existir es obrar y obrar es elegir mi proyecto, lo que se reduce, como ya se vió, a sentir « sed de ser », que es apetito de inmortalidad, es claro que este deseo es necesario en la vida: « No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir » (ST, III).[215]

La necesidad de este anhelo no es pues, absoluta; es hipotética; dado el ser, necesariamente tiene que estar presente en su seno este apetecer; para vivir, es necesario querer sobrevivir. De aquí aparece que la gratuitidad del ser se refleja en este anhelo que lo constituye; como el ser no tiene razón de ser — es radical contingencia —, así también este deseo; y por esto, puede

[213] EE., II, 756.
[214] EE., II, 755.
[215] EE., II, 755.

suceder que nunca tengan cumplimiento estas ansias, que sean deseos fatuos, llamados a apagarse sin dejar huella ninguna. Y esta es una duda tremenda que lleva en su seno el ser, por la contingencia radical y absoluta que lo empapa: « Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi conciencia individual, la necesito; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta » (« Sobre la Europeización »).[216]

La esencia del ser es pues problemática y la vida humana que alimenta esta apetencia de sobrevivir es trágica, pues queda en un ambiente de inseguridad y se apoya en una plataforma siempre en peligro de derrumbarse: « Trágico es el problema y de siempre, y cuanto más queramos de él huir, más vamos a dar en él » (ST, III).[217] Hemos ido descubriendo horizontes de tragedia en la estructura del ser, pero « a pesar de todo, la tragedia culmina aquí » (ST, X); [218] « henos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo » (*ibid.*).[219] El ser se nos presenta a estas alturas como una inmensa interrogación, pues su esencia es totalmente cuestionable; éste es el verdadero y genuino problema metafísico y a la par antropológico, el de la inmortalidad. Este es el « problema »; las demás cuestiones son pasatiempos y sucedáneos: « Cada día creo menos en la cuestión social, y en la cuestión política, y en la cuestión estética, y en la cuestión moral, y en la cuestión religiosa, y en todas esas otras cuestiones que han inventado las gentes para no tener que afrontar resueltamente la única verdadera cuestión que existe: la cuestión humana, que es la mía, y la tuya, y la del otro, y la de todos... la cuestión humana es la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera. Todo lo que no sea encarar esto es meter ruído para no oirnos » (« Soledad »).[220]

« Tú sabes que llevamos todo el misterio en el alma... como un terrible y preciso tumor, de donde brota nuestra vida... Por él vivimos y sin él moriríamos espiritualmente... El misterio es para cada uno de nosotros un secreto. Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiera a cada hombre; es decir, cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación » (« El secreto de la vida »); [221] « el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos... » (*ibid.*).[222]

[216] OC., III, 1121; EE., I, 903.
[217] EE., II, 753.
[218] EE., II, 938.
[219] EE., II, 938.
[220] OC., III, 884; EE., I, 633-634.
[221] OC., III, 1029-1030; EE., I, 819.
[222] OC., III, 1041; EE., I, 830.

*

La filosofía unamuniana se ha empeñado en buscar el fin del universo, y lo ha encontrado dependiente de la conciencia, facultad que finaliza todo; por esto la filosofía tiene como objetivo equivalente considerar la conciencia, único ser que nuestra mente puede captar. Conciencia que es desdoblamiento de sí mismo, « serse », absoluta actividad, hacerse; conciencia que es autonomía absoluta, libertad que elige su ser y que por esto mismo es renuncia y tragedia. Ser nunca hecho y siempre ansioso de obtener perfecciones ulteriores: sed de ser, que es ansia de eternidad y de infinidad u « omnitud »; sed nunca saciada ni saciable; ansias que no tienen fundamento ni razón de ser y que dejan al ser abandonado a una absoluta y radical contingencia y gratuitidad, que se traduce en una insoluble problematicidad. Problematicismo y tragedia, coordenadas que definen y determinan al ser, se funden en su estructura más íntima, en un problematicismo trágico.

Sumario Al principio de este trabajo se determina el sentido del filosofar según Unamuno: filosofar es finalizar y esto es tarea de la conciencia, centro de toda filosofía. Se lleva a cabo a continuación un análisis de la conciencia, único ser que el hombre puede abordar. La conciencia se manifesta como limitación, dolor, « serse » y engaño. La identificación del ser con la conciencia lleva a Unamuno a una estructuración totalmente dinámica de la realidad, que es concebida como hacerse, libertad y absoluta irracionalidad. Estas consideraciones revelan la dimensión temporal del ser y nos ponen en la pista para descubrir su determinación fundamental: ser es anhelo de inmortalidad; fin siempre problemático e inseguro, que sitúa al ser en un ambiente tremendamente trágico [J. S.].

Sommario All'inizio di questo lavoro si determina il senso fondamentale del filosofare secondo Unamuno: filosofare è finalizzare e questo è compito della coscienza, ch'è il centro di ogni filosofia. Si fa poi un'analisi della coscienza, l'unico essere che l'uomo può attingere, e viene scoperta come limitazione, dolore, « essersi » ed inganno. L'identificazione dell'essere con la coscienza porta Unamuno ad una strutturazione totalmente dinamica della realtà, ch'è concepita come farsi, libertà e assoluta irrazionalità. Queste considerazioni rivelano la dimensione temporale dell'essere e ci permettono di scoprire la sua determinazione fondamentale; l'essere è anelito d'immortalità: un fine sempre problematico e che pone l'essere in una situazione tremendamente tragica [J. S.].

Sommaire On trouvera tout d'abord dans cet article, le sens de philosopher selon Unamuno. Philosopher est finaliser, ce qui est une opération de la conscience, centre de toute philosophie. On analyse ensuite la conscience, l'être unique que l'homme peut atteindre. Elle est découverte comme limitation, douleur, « être-soi » et duperie. L'identification de l'être avec la

conscience porte Unamuno à une structuration totalement dynamique de la réalité conçue comme devenir, liberté et pure irrationalité. Ces considérations révèlent la dimension temporelle de l'être et nous permettent d'en découvrir sa détermination fondamentale. L'être est désir d'immortalité; sa fin toujours problématique le place dans une situation tragique [J. S.].

Summary

At the beginning of this essay the author seeks to determine the basic meaning of philosophic thinking according to Unamuno: to philosophize means to order according to finality, and this is the proper task of consciousness, wich is the pivot of all philosophy. Further on, consciousnes is analyzed, as the only being that man can attain, and it is discovered to be nothing but limitation, sorrow, « being-for-self » and deceit. Identifying being with consciousness brings Unamuno to structure up reality into an altogether dynamic pattern: reality is thus conceived of as becoming, freedom and absolute irrationality. These considerations reveal the time dimension of being and enable us to discover its fundamental determination: being is yearning after immortality: an ever problematic aim, wich sets being in a tremendously tragic situation [J. S.].

Summarium

Zu Beginn der Arbeit wird der grundlegende Sinn des Philosophierens nach Unamuno festgestellt: Philosophieren ist Zielsetzen, und das ist Aufgabe des Bewusstseins, das Mittelpunkt einer jeden Philosophie bildet. Es folgt eine Analyse des Bewusstseins, das das einzige Sein ist, das der Mensch erreichen kann; das Bewusstsein erweist sich als Begrenzung, Schmerz, « Sich-sein » und Täuschung. Die Gleichsetzung des Seins mit dem Bewusstsein führt Unamuno zu einer vollkommen dynamischen Strukturierung der Realität, die als Werden, als Freiheit und als absolute Irrationalität verstanden wird. Diese Betrachtungen offenbaren die zeitliche Dimension des Seins und erlauben uns, die grundlegende Note des Seins zu entdecken: Das Sein ist Zug zur Unsterblichkeit, ein Ziel das immer problematisch bleibt und das Sein in eine erschreckend tragische Situation versetzt [J. S.].

DIE SÜNDE GEGEN DEN HEILIGEN GEIST NACH DER AUFFASSUNG DES HL. AUGUSTINUS

(Sermo LXXI)

VON P. HUGO WEBER SDB

Die Scholastik zählt sechs Sünden auf, die nach Äusserungen des hl. Augustinus Sünden gegen den Heiligen Geist darstellen nämlich: *praesumptio* = Vermessenheit, *desperatio* = Verzweiflung, *impugnatio veritatis agnitae* = Widerstand gegen die erkannte Wahrheit, *invidentia fraternae gratiae* = Gnaden-Neid gegenüber dem Nächsten, *obstinatio* = Starrsinn und *impoenitentia* = Unbussfertigkeit. Noch zu Beginn unseres Jahrhunderts enthielten Katechismen diesen Katalog. Aufgabe dieser Studie ist es nun nicht, diese Stellen in den augustinischen Schriften nachzuweisen und sie in ihrem Zusammenhang zu erläutern; vielmehr möchte sie sich beschränken auf die Darlegung des grossen Kirchenlehrers, die wir in seinem Sermo LXXI (Mauriner Ausgabe) finden, einer seiner längsten Predigten, in der er in ausführlichster und gründlichster Weise von der Sünde gegen den Heiligen Geist handelt und schliesslich zu dem Ergebnis kommt, dass nur *die Unbussfertigkeit bis zum Tod das Wesen dieser Sünde begründet.* Eine Analyse dieser Predigt ist auch deshalb von Interesse, weil sie die Gewissenhaftigkeit des Heiligen, seine scharfsinnige Exegese der Schrift, die Weite seiner Gesichtspunkte und nicht zuletzt seine Bescheidenheit zeigt.

Der Predigt war die Lesung aus *Mt.* 12, 22-33 vorausgegangen, wo erzählt wird, dass Jesus aus einem Besessenen einen Teufel austrieb. Dieses Wunder machte einerseits das Volk geneigter zum Glauben, gab aber andererseits auch den Pharisäern Veranlassung, den Herrn zu lästern durch die Zumutung, Er treibe die Teufel durch Beelzebub aus. Jesus widerlegte sie durch ein argumentum ad hominem: Wie kann das Reich Satans bestehen, wenn er gegen sich selber uneins ist? Dann legt Er dar, dass Er im Heiligen Geist die bösen Geister austreibe und damit das Reich Gottes zu den Menschen gekommen sei. Daran knüpfte Er schliesslich die Belehrung über die Sünde gegen

den Heiligen Geist: « Die Lästerung wider den Geist wird nicht vergeben... Wer ein Wort sagt gegen den Heiligen Geist, dem wird weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben werden » [*Mt.* 12, 31].

Nicht zum ersten Mal war in Augustins Anwesenheit dieser Schriftabschnitt verlesen worden, so dass er schon mehrmals Gelegenheit gehabt hätte, die Sünde gegen den Heiligen Geist zum Gegenstand einer Unterweisung zu machen. Weshalb er bisher keinen Gebrauch davon machte, erfahren wir aus der Bemerkung: « Um euch etwas Persönliches zu sagen, bin ich in den Predigten, die ich vor dem Volke gehalten, immer dieser schwierigen und mühevollen Frage aus dem Wege gegangen, nicht als ob ich mir darüber noch gar keine Gedanken gemacht hätte, sondern weil ich glaubte, ich könnte dem Verständnis, das mir bisweilen eröffnet wurde, mit den mir zufällig einfallenden Worten keinen genügenden Ausdruck verleihen ». Warum er aber gerade dieses Mal das bisher Versäumte nachholen wollte, verrät er uns in den folgenden Worten: « Als ich aber heute die Lesungen hörte, über die euch die Predigt gehalten werden sollte, fühlte ich mein Herz so mächtig angeregt, dass ich glaubte, Gott wolle euch durch meinen Dienst etwas hierüber hören lassen ».

In seiner umfangreichen Darlegung können wir nun deutlich zwei grosse Teile unterscheiden, indem er zuerst die Frage nach dem Wesen der Sünde gegen den Heiligen Geist in indirekter und dann in direkter Weise behandelt.

1. Indirekte Behandlung

Der erste Teil umfasst in der Mauriner Ausgabe die Nummern 1-18.

Hier ist es dem Prediger vor allem darum zu tun, auf die grossen Schwierigkeiten hinzuweisen, die das Thema bietet und so die Lösung derselben vorzubereiten.

Trotz so vielen Nachdenkens, Suchens und Anklopfens und der Erleuchtungen, die ihm zuteil geworden, beginnt der Heilige seine Unterweisung mit der nachdrücklichen Betonung der Schwierigkeit des zu behandelnden Gegenstandes: « Eine schwierige Frage ist uns aus der heutigen Lesung vorgelegt worden, und Wir fühlen Uns, soweit es Uns angeht, als durchaus unfähig, sie zu lösen. Unsere Befähigung gründet jedoch in Gott, soweit Wir Seine Hilfe zu empfangen oder zu fassen vermögen ». Sodann beginnt er, den Zuhörern weitläufig die Schwierigkeit dieser Frage, worin die Sünde gegen den Heiligen Geist besteht, vor Augen zu führen, um so die Antwort erst gleichsam von langer Hand vorzubereiten (Nr. 1).

Als erstes gibt er eine Exegese der vorangegangenen Schriftlesung *Mt.* 12, 25 ff., bis er zu den Worten kommt, in denen von der Sünde gegen den Heiligen Geist die Rede ist. Da macht er die Bemerkung: « Zwar entbehrten

auch die bisherigen Worte des Evangeliums nicht der Dunkelheit, die ich indes mit Hilfe des Herrn aufgehellt zu haben glaube; doch waren sie nicht so schwer wie die, die jetzt folgen ».

Nun zeigt der Homilet die Schwierigkeit auf, die sich aus einem buchstäblichen Verständnis einer Unvergebbarkeit der Lästerung des Heiligen Geistes oder eines Wortes, das man gegen Ihn spricht, bezüglich der Aufgabe der Kirche ergeben müsste, die Sünder zu retten. « Wie steht es also mit jenen », frägt er, « die die Kirche zu gewinnen wünscht? Wird ihnen denn, wenn sie sich bessern und von allen möglichen Irrwegen zu ihr kommen, eine falsche Hoffnung gemacht auf die Vergebung der Sünden? Denn wer könnte nicht überwiesen werden, ein Wort gegen den Heiligen Geist gesprochen zu haben, bevor er Christ oder Katholik wurde? » Aug. macht es im einzelnen deutlich an den Heiden, den Juden und den von der Kirche getrennten Christen. Wie sollten nicht die *Heiden*, wenn sie behaupten, Christus habe Seine Wunder mit Hilfe magischer Künste vollbracht, denen gleich sein, die den Herrn mit Hilfe Beelzebubs die Teufel austreiben liessen? Reden nicht die *Juden* gegen den Heiligen Geist, wenn sie leugnen, dass Derselbe in den Christen ist, wie einst ihre Vorfahren bestritten, dass Er in Christus sei? Die Pharisäer haben ja den Heiligen Geist nicht etwa in der Weise gelästert, dass sie Sein Dasein oder Seine Gottheit leugneten, sie haben sogar Seine Existenz gegenüber den Sadduzäern verteidigt; ihre Sünde bestand nur darin, dass sie nicht gelten liessen, dass Er in Christus sei. « Und deshalb sind die Juden und alle Häretiker, die zwar den Heiligen Geist bekennen, aber verneinen, dass Er in Christi Leib sei, der Seine einzige und zwar nur die Katholische Kirche ist, zweifellos den Pharisäern ähnlich ». Endlich werden noch kurz die *Arianer*, die *Eunomianer*, die *Sabellianer*, die *Mazedonianer* und die *Photinianer* genannt, die in mehr unmittelbarer Weise den Geist Gottes lästerten, da sie Ihn teils nur für ein Geschöpf hielten, teils Ihn dergestalt leugneten, dass sie keine Dreifaltigkeit zugaben, sondern nur den Vater anbeteten (Nr. 5).

Somit scheint es, als seien von dieser unverzeihlichen Sündenschuld nur diejenigen frei, die von Kindheit an Katholiken sind; denn allen, die aus den Heiden, Juden oder Häretikern zur Kirche kämen, würde dann vergeblich die Hoffnung gemacht, dass sie etwa durch die Taufe Vergebung erhielten, da es ja nicht heisse, es werde ihnen nur in der Taufe, sondern es werde ihnen weder hinieden noch in der zukünftigen Welt vergeben (Nr. 6).

Hieran anschliessend erwähnt und widerlegt Augustinus eine Ansicht, die zu jener Zeit von manchen vertreten wurde: gegen den Heiligen Geist sündigten die Katholiken, die nach ihrer Abwaschung im Bade der Wiedergeburt und nach Empfang des Heiligen Geistes nachher irgend eine tödliche Sünde begehen wie « Ehebruch, Mord oder Abfall sei es von der christlichen Religion

überhaupt, sei es von der Katholischen Kirche ». Dagegen macht er geltend, dass die Kirche die Möglichkeit einer Gutmachung aller möglichen Vergehen durch die Busse nicht leugne und dass auch der Apostel mit der Möglichkeit der Sinnesänderung eines Häretikers rechne, da er sonst seinen Schüler Timotheus nicht mahnen würde, ihn zurechtzuweisen (2. *Tim.* 2, 25. Nr. 7).

Zur Erhärtung des Gesagten werden mehrere analoge Schriftstellen herangezogen. Der Herr hat zum Beispiel bezüglich der Juden gesagt: « Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünde » (*Joh.* 15, 12). Damit hat er doch nicht zu verstehen geben wollen, dass die Juden ohne alle Sünde geblieben wären, wenn Er nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte. Auch dieser Satz ist eben weder generell noch partiell, sondern unbestimmt gesprochen, weshalb er nicht nötigt, an ein Freisein von jeder Sünde zu denken. Die Sünde, die Christus hier meint, besteht darin, dass sie an Ihn, der unter ihnen gegenwärtig war, nicht geglaubt haben (Nr. 11).

Nach einigen Zwischenbemerkungen zieht der Prediger gleichsam das Fazit aus der bisherigen Untersuchung, das er einem aufmerksamen Zuhörer in den Mund legt. « Nachdem ich dies gehört », lässt er ihn sagen, « habe ich begriffen, dass man, wenn nur von Lästerung gesprochen wird und nicht ausgedrückt ist, ob jede oder eine bestimmte gemeint ist, darunter jede oder eine bestimmte verstehen *kann*, aber nicht notwendig jede verstehen *muss*, und ich habe begriffen, dass der Ausspruch des Herrn, wenn man nicht eine bestimmte Lästerung annimmt, falsch ist. Ebenso braucht, wenn nicht von jedem Wort oder von einem gewissen Wort die Rede ist, nicht jedes Wort darunter verstanden werden; wenn aber nicht irgend ein Wort darunter verstanden wird, so kann der Ausspruch unmöglich wahr sein ».

Dann führt Aug. weitere Parallelstellen aus der Schrift an, die eine ähnliche Auslegung erheischen. Wenn es bei Jakobus z. B. heisse: « Gott versucht niemanden » (1, 13), so dürfe dieser Satz ja auch nicht so verstanden werden, als ob Gott auf keinerlei Weise versuche, sondern so, dass er auf eine bestimmte Weise niemanden versucht; denn es gibt eine Versuchung, die die Sünde bezweckt, und so versucht Gott nicht, und es gibt eine Versuchung, die den Glauben prüft, u. auf diese Weise würdigt sich auch Gott zu versuchen. Ebenso verhält es sich mit den Worten: « Wer glaubt und sich taufen lässt, wird selig werden » (*Mk.* 16, 16). Auch da haben wir nicht an jeden zu denken, der in was immer für einer Weise glaubt, glauben doch auch die Teufel und zittern (*Jak.* 1, 19), sondern es sind solche zu verstehen, deren Glaube durch die Liebe wirksam ist (*Gal.* 5, 6). Denen, die Sein Fleisch essen und Sein Blut trinken, hat Christus verheissen, dass sie in Ihm und Er in ihnen bleibe (*Joh.* 6, 57). Sind darunter auch jene inbegriffen, von denen der Apostel sagt, dass sie sich das Gericht essen und trinken (1. *Kor.* 11, 29)? Sicher

aber gibt es eine gewisse Weise, dieses Sakrament zu empfangen, kraft der man in Vereinigung mit Christus bleibt. Die Schlussfolgerung aus diesen Analogien? « So ist auch nicht jeder, der in irgend einer Weise den Heiligen Geist lästert, der unverzeihlichen Sünde schuldig, sondern nur, wer in einer bestimmten Weise lästert, die von uns gesucht und erkannt haben wollte, der diesen wahren und schrecklichen Gedanken ausgesprochen hat» (Nr. 15-18).

2. **Direkte Behandlung**

War die bisherige Gedankenführung mehr dazu angetan, in indirekter, mittelbarer Weise die Lösung der Frage nach dem Charakter der unvergebbaren Sünde vorzubereiten, so leitet der Prediger nunmehr zur direkten Behandlung des Problems über mit den Worten: « Welches aber dieses Mass oder vielmehr Übermass der Lästerung und welches das Wort gegen den Heiligen Geist ist, das nun endlich zu sagen, verlangt jetzt die Folge der Gedanken, und so wollen Wir denn eure so lange, aber notwendigerweise hingehaltene Erwartung nicht mehr länger auf die Probe stellen ».

Um nun diese Sünde zu finden, geht Augustinus aus von der Bedeutung der dritten göttlichen Person im Rechtfertigungsvorgang. Der Heilige Geist ist Gott und Geschenk Gottes, denn in Ihm werden wir wieder mit der Gottheit versöhnt und dürfen Sie geniessen. ... Als erstes Geschenk, das wir zur Erlangung des ewigen Lebens empfangen, wird uns durch die Güte Gottes für den Anfang des Glaubens die Vergebung der Sünden zuteil, denn solange diese bleiben, bleibt auch in gewisser Weise die Feindschaft gegen Gott und der Ausschluss von Ihm, der von unsern Sünden herkommt, denn nicht lügt die Schrift, die sagt: « Eure Sünden richten eine Scheidewand auf zwischen euch und Gott » (*Is.* 59, 2). Die Sündennachlassung steht demnach in innigster Beziehung zum Heiligen Geist, was auch aus den Worten hervorgeht, mit denen Jesus von der Taufe und von der Busse spricht. Als Er Nikodemus über die Wiedergeburt in der Taufe belehrte, erwähnte Er neben dem Wasser den Heiligen Geist als den Bewirker der Gnade (*Joh.* 3, 5), und als Er nach Seiner Auferstehung das Buss-Sakrament einsetzte, in dem die nach der Taufe begangenen Sünden nachgelassen werden sollen, hauchte Er zuerst Seine Apostel an und sprach: « Empfanget den Heiligen Geist » (*Joh.* 20, 23, 3). Das vollkommene Geschenk des Heiligen Geistes ist die vollkommene Liebe, früher ist aber das, das sich auf die Vergebung der Sünden bezieht, denn dadurch werden wir aus der Gewalt der Finsternis errettet und so wird kraft unseres Glaubens der Fürst dieser Welt hinausgeworfen, wird doch durch den Heiligen Geist, durch den das Volk Gottes zur Einheit versammelt wird, der unreine Geist, der mit sich uneins ist, ausgetrieben (Nr. 18-20).

Daraus folgt die wichtige Feststellung: « Gegen dieses freie Geschenk,

gegen diese Gnade Gottes *redet* das unbussfertige Herz. *Diese Unbussfertigkeit ist daher die Lästerung des Geistes, die weder in dieser noch in der zukünftigen Welt nachgelassen wird.* Denn gegen den Heiligen Geist, mit dem die getauft werden, denen alle Sünden vergeben werden; gegen den Heiligen Geist, den die Kirche empfing, damit denen, welchen sie die Sünden nachlässt, sie auch nachgelassen sind, redet ein sehr böses und gottloses Wort, sei es dass er es nur denkt oder auch mit der Zunge ausspricht, jener, den die Langmut Gottes zur Busse ruft, der sich aber gemäss seinem Starrsinn und seinem unbussfertigen Herzen Zorn aufhäuft für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes (*Röm.* 2, 5) ». Damit hat der heilige Kirchenlehrer endlich gesagt, welches nach seiner Ansicht das Wort beziehungsweise die Lästerung des Heiligen Geistes ist: *Die Unbussfertigkeit* (Nr. 20).

In dieser Begriffsbestimmung bleibt allerdings noch die Frage offen, zu welchem Zeitpunkt diese Unbussfertigkeit gegeben ist. Dazu äussert sich Augustinus sofort klar: « Aber ob diese Unbussfertigkeit vorhanden ist, kann, solange jemand noch in diesem Fleische lebt, nicht beurteilt werden... Denn an keinem darf man verzweifeln, solange die Langmut Gottes zur Busse ruft und ihn nicht aus diesem Leben wegrafft... Heute ist einer noch ein Heide: weisst du, ob er nicht morgen ein Christ ist?... Könnten nicht solche, die du in was immer für einer Art von Irrtum bemerkst und als hoffnungslos verurteilst, vor ihrem Lebensende Busse tun und das wahre Leben in der andern Welt finden? » Und so vervollständigt er denn seine Definition der Lästerung des Geistes durch die Beifügung des Attributs « beharrlich »: Sie ist « *der beharrliche Starrsinn des unbussfertigen Herzens* » (Nr. 21).

Augustinus fühlt, dass seine Zuhörer noch nicht ganz befriedigt sind und noch allerlei Fragen haben. Die erste dieser Fragen ist die, wie es zu verstehen sei, dass ein so langes und beharrliches Widerstreben gegen die Gnade vom Heiland nur « ein Wort » genannt wird, als handle es sich um ein bloss kurzes und leichtes Vergehen. Darauf erwidert der Prediger, dass die Schrift auch *viele* Worte *ein* Wort zu nennen pflegt, was er wieder mit mehreren Stellen belegt. So hat doch gewiss jeder der Propheten nicht nur ein Wort gesprochen, und doch liest man: Wort, das an den oder jenen Propheten ergangen ist (Vgl. *Is.* 2, 1; 4, 8; *Jer.* 1, 4; 2, 1). Auch mahnt Jakobus die Christen, Befolger des Wortes zu sein, obwohl so viele Worte in der Kirche gelesen, gesprochen und gehört werden (1, 22). Aus diesen und andern Aussprüchen folgt: « Wie also, wer von uns eine noch so lange Zeit sich mit der Predigt des Evangeliums abgemüht hat, nicht ein Prediger der Worte, sondern ein Prediger des Wortes genannt wird, und wer von euch eine noch so lange Zeit Unsere Predigt mit Fleiss und Ausdauer angehört hat, ein fleissiger Hörer des Wortes, nicht ein Hörer der Worte heisst, so redet auch, wer sein ganzes Leben hindurch was immer für Worte, sei es mit dem Munde, sei es mit blossen Gedanken, mit

unbussfertigem Herzen gegen die Verzeihung der Sünden spricht, die in der Kirche erteilt wird, ein Wort gegen den Heiligen Geist » (Nr. 22).

Eine andere Frage, die Augustinus seinen Zuhörern vom Gesicht abliest, ist die, weshalb dem, der ein Wort gegen Christus sagt, vergeben werden kann, nicht aber dem, der ein Wort sagt gegen den Hl. Geist. Ob daraus nicht hervorzugehen scheine, dass der Heilige Geist grösser sei als Christus? Antwort: Nicht deshalb wird dem verziehen, der ein Wort sagt gegen den Menschensohn, weil etwa der Heilige Geist in der Dreifaltigkeit grösser wäre als der Sohn. Vielmehr verhält es sich so: « Wer die Wahrheit lästerte, die Christus ist..., der kann doch Verzeihung finden, wenn er nur nicht jenes Wort des unbussfertigen Herzens gegen den Heiligen Geist spricht, durch den die Sünden vergeben werden. Mit anderen Worten: « Wenn er Busse tut, dann wird er durch dieses Geschenk (den Hl. Geist) die Vergebung aller Sünden erhalten samt jener, dass er ein Wort gegen den Menschensohn gesagt hat, denn zu der Sünde der Unwissenheit oder Bosheit oder allen möglichen Lästerungen hat er doch nicht die Sünde der Unbussfertigkeit gegen das Geschenk Gottes und die Gnade der Wiedergeburt oder Wiederversöhnung hinzugefügt, die in der Kirche durch den Heiligen Geist erteilt wird » (Nr. 23). Dass aber die Lästerung Christi nicht deshalb nachgelassen wird, weil er etwa, in Seiner Menschheit betrachtet, geringer sei als der Heilige Geist, beweist klar der Wortlaut der Schrift, nach der nicht nur die Lästerung gegen Christus, sondern « jede Sünde und Lästerung » (*Mt.* 12, 31), wenn sie nicht die Sünde oder Lästerung des Heiligen Geistes ist, nachgelassen wird, also auch die Lästerung des Vaters, von dem man doch in keiner Weise behaupten kann, dass Er geringer sei als die dritte göttliche Person (Nr. 23-25).

Nach Klärung dieser Zweifel befasst sich Augustinus nun weitläufig mit der Frage, ob nur der Heilige Geist Sünden nachlässt oder auch der Vater und der Sohn. Dass auch der Vater Sünden nachlässt, erhärtet er zum Beispiel mit den Worten des Herrn: « Wenn ihr den Menschen die Sünden verzeiht, dann verzeiht auch *euer Vater* eure Sünden » (*Mt.* 6, 14). Von Sich aber sagt der Herr: « Damit ihr wisst, dass *der Menschensohn* Macht hat, auf Erden Sünden nachzulassen » (*Mt.* 9, 6). Überhaupt ist das Wirken irgendeiner göttlichen Person unzertrennlich vom Wirken auch der andern Personen, auch wenn eine Stelle der Hl. Schrift irgendeine Tätigkeit nur einer Person zuzuschreiben scheint, wie dies an mehreren Beispielen gezeigt wird. Heisst es beispielsweise einmal: « Der Vater, der in mir bleibt, tut die Werke » (*Joh.* 14, 10), als ob nicht auch der Sohn dieselben Werke täte, so lesen wir anderswo: « Mein Vater wirkt bis jetzt, und *auch ich* wirke » (*Joh.* 5, 17). Wenn aber die Werke des Vaters und des Sohnes unzertrennlich sind, muss man dann vom Heiligen Geist nicht glauben, dass auch Er in gleicher Weise wirkt, wie denn auch der Sohn selber erklärt, dass Er im Hl. Geist die Teufel austreibe (Nr. 25)?

So bewirkt also die ganze Dreifaltigkeit die Vergebung der Sünden, « doch wird angenommen, dass sie in besonderer Weise dem Heiligen Geiste zukommt ». Und weshalb ist diese Zueignung angemessen? Weil Er der Geist der Kindschaft und der Geist der Gemeinschaft ist, durch die wir ein einziger Leib des einzigen Sohnes Gottes werden. In Kraft dieser Gemeinschaft haben einst jene, zu denen Er zuerst kam, in den Sprachen aller Völker geredet; so kann jetzt als Empfänger des Heiligen Geistes sich erkennen, wer durch das Band des Friedens mit der Kirche verknüpft ist, die unter allen Völkern Verbreitung gefunden hat (Nr. 28). Dieser Geist ist dem Vater und dem Sohne gemeinsam: wem also sollte die Zusammenführung und Zusammenhaltung dieser Gemeinschaft der Kirche mehr entsprechen als eben Ihm? (Nr. 29).

Damit ist Augustinus bei einem Gedanken angelangt, der ihm einer der teuersten war: es ist der von der Einheit der Kirche, deren Zerreissung in seinen Augen eine schwere Sünde gegen die Liebe und den Geist des Friedens und der Gemeinschaft darstellt. Von denen, die sich von der Kirche trennen, behauptet er deshalb, dass sie den Heiligen Geist nicht haben, wofür er den Apostel Judas als Zeugen anführt, der sagt: « Das sind Leute, die Spaltungen verursachen, sinnliche Menschen, die den Geist nicht haben » (*Jud.* 1, 19). Von diesen sind jene Glieder der Kirche zu unterscheiden, die zwar noch fleischlich und unvollkommen sind und etwa wie einst die Korinther gewisse Parteiungen hervorrufen, aber doch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bleiben und eben doch Kinder in Christus sind (Nr. 30-33).

Da also die von der Einheit der Kirche Getrennten den Geist Gottes nicht haben, so folgert Augustinus daraus, dass es ausserhalb der wahren Kirche auch keine Sündenvergebung gibt, durch die erreicht wird, dass der Fürst der Sünde nicht mehr in uns herrscht und wir fortan ein Tempel des Heiligen Geistes und damit auch — wegen der Untrennbarkeit der göttlichen Personen — ein Tempel des dreieinigen Gottes sind (Nr. 33).

Man sollte nun meinen, dass der Prediger damit sein Thema erschöpft habe. Statt dessen beginnt er nochmals, seine Behauptung, dass die unvergebbare Sünde in der Unbussfertigkeit bis ans Ende bestehe, von einer neuen Seite aus zu begründen und zwar durch den Hinweis auf den textlichen Zusammenhang, in dem die drei Synoptiker die Perikope über die Lästerung des Geistes stellen.

Dann wiederholt Augustinus seine vorige Aussage, dass es eine Vergebung der Sünden nicht geben könne ausser in der Gemeinde Christi: « Die einzige Rettung vor der unvergebbaren Lästerung besteht darin, sich vor einem unbussfertigen Herzen zu hüten, und man glaube nicht, dass die Busse anderswo einen Nutzen habe als in der Kirche, wo die Nachlassung der Sünden verliehen und die Gemeinschaft des Geistes durch das Band des Friedens bewahrt wird » (Nr. 37).

Abschliessend bemerkt der Prediger in grosser Bescheidenheit: « So habe ich denn, so gut ich es vermochte, wenn anders ich überhaupt etwas vermochte, die überaus schwierige Frage mit der Gnade und dem Beistand Gottes behandelt. Was ich jedoch bei der Schwierigkeit derselben nicht zu erfassen vermochte, möge man nicht der Wahrheit selber zuschreiben, die in heilsamer Weise, auch wenn sie verborgen bleibt, die Frommen übt, sondern meiner Schwäche, in der ich den Sinn nicht erkennen oder den erkannten Sinn nicht recht entwickeln konnte. Für das aber, was Wir vielleicht als richtig zu denken und zu finden sowie in Worten zu erklären vermochten, soll dem Dank gesagt sein, bei dem Wir versuchten, das zu empfangen, womit Wir selbst uns durch Betrachtung ernähren und euch durch die Predigt dienen könnten » (Nr. 38).

Theologia

S. Tromp S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia,* III. *De Spiritu Christi anima,* Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1960, pp. XII-465.

Salutiamo con piacere questo atteso volume che si allinea tra le migliori trattazioni sul Corpo Mistico, scritte in questi ultimi anni, in cui assistiamo ad un mirabile fiorire di studi su questo vitale argomento.

Il quadro dottrinale, offerto dal volume, è ampio e completo, svolgendo esaurientemente il tema affrontato.

Dopo una prima sezione preliminare di introduzione circa il metodo e l'ambito della trattazione, nella seconda sezione viene documentato come la metafora dello Spirito Santo anima del Corpo Mistico si trova nel deposito della fede; la terza sezione tratta della triplice missione o donazione dello Spirito Santo, ossia sulla croce, nel giorno della Risurrezione e nella Pentecoste; la quarta ampia sezione analizza teologicamente il contenuto e la portata della metafora dell'anima, applicata allo Spirito Santo in ordine alla Chiesa; nella quinta sezione si indicano i rapporti dello Spirito Santo anima della Chiesa con Gesù Cristo Capo della Chiesa, espressi dalla denominazione scritturistica *Spiritus Christi;* la sezione sesta descrive le mirabili effusioni ed elargizioni soprannaturali e carismatiche dello Spirito Santo nei membri e negli organi del Corpo Mistico; e, infine, nell'ultima sezione l'illustre Autore precisa con chiarezza e singolare acume teologico la presenza attiva e vitale dello Spirito Santo nella Chiesa.

L'ampia trattazione è condotta alla luce delle fonti genuine della teologia: la S. Scrittura, gli scritti dei Padri, dei Dottori della Chiesa e dei Teologi più qualificati, ed i documenti del Magistero Ecclesiastico, soprattutto le Encicliche *Divinum illud Munus* di Leone XIII e *Mystici Corporis* di Pio XII.

Su questa documentazione solida e massiccia, della miglior marca, si reggono le chiare affermazioni dottrinali che l'A. presenta, quale ulteriore approfondimento teologico e riassume in limpide ed ordinate sintesi conclusive delle varie sezioni.

Di particolarissimo interesse per la soluzione della moderna problematica ecclesiologica, nella quale è tuttora diviso il campo teologico cattolico, ci sembra la sezione terza circa le varie missioni dello Spirito Santo alla Chiesa, ove troviamo ben armonizzati in un quadro dottrinale coerente i vari elementi della documentazione positiva e viene offerta una visione ampia e comprensiva della successiva e progressiva animazione pneumatica della Chiesa, analoga alla successiva e progressiva organizzazione visibile. A taluno parrà troppo accentuata la missione attuale, e non solo virtuale e meritoria, dello Spirito di Cristo dalla Croce rispetto a quella

della Pentecoste; ma non si deve trascurare la documentazione positiva addotta, che illumina sulla progressiva genesi del Corpo Mistico e non sembra favorevole ad una animazione istantanea ed unica, avvenuta solo sulla Croce, o solo nella Pentecoste.

Apprezziamo pure moltissimo i rilievi dottrinali, che ci trovano pienamente consenzienti, circa l'unione propria e non solo appropriata dello Spirito Santo con la Chiesa e con le anime, *in ratione causae quasi formalis,* di cui si tratta in vari punti del volume e soprattutto nell'ultima sezione. Tale dottrina infatti ci pare debitamente fondata nella S. Scrittura e nella tradizione ed è preziosissima per caratterizzare la funzione propria dello Spirito Santo nel piano soprannaturale e il posto che Egli deve avere nella divozione dei fedeli, senza derogare alla perfetta eguaglianza delle divine Persone nella natura divina e nelle operazioni ad extra, *in ratione causae efficientis*. L'analogia col mistero dell'unione ipostatica offre d'altronde la migliore conferma.

Nell'esauriente panorama positivo, così diligentemente riassunto negli Indici, avremmo visto volentieri anche un accenno particolare, con gli opportuni rilievi esplicativi, ad *Act. Ap.,* 8, 14-17 e *I Cor.,* 12, 3, per la loro importanza dottrinale e devozionale, esaltata anche dalla Liturgia.

Il paziente e ricco lavoro del P. Tromp segna un notevolissimo apporto positivo e dottrinale nella teologia ecclesiologica, a gloria dello Spirito di Gesù Cristo ed a salutare vantaggio della fede e della pietà cattolica.

Ci auguriamo, e lo chiediamo con fervida preghiera al divino Spirito, che l'infaticabile Maestro possa presto arricchire la serie di questi solidi studi sul Corpo Mistico, illustrando, come si ripromette, anche la dottrina di Gesù Cristo Capo e di Maria SS., Cuore del Corpo Mistico.

D. BERTETTO

G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin* (Studia Friburgensia, n. s. 23), Fribourg S., Ed. Univ., 1958, pp. XIV-180.

La natura e la grazia, il grande mistero dell'incontro dell'uomo con Dio, vengono studiate sotto il binomio particolare delle virtù morali ed acquisite in questa riuscita monografia tomista.

Assai utile la prima parte, in cui G. Bullet, servendosi dei migliori studi sull'argomento, traccia le grandi tappe di una storia della morale fino a S. Tommaso (Aristotele, Gesù Cristo, S. Agostino), lumeggiando il progressivo affermarsi del carattere soprannaturale delle virtù morali. In realtà « virtù soprannaturale » non significa ancora « virtù infusa ». L'A. lo avverte molto bene, riconoscendo che di fatto il problema della presenza nell'anima di virtù morali infuse non sorge prima del secolo XII. Il secolo XIII non vede l'unanimità fra i teologi e lo stesso Concilio di Vienna (1311), secondo l'A., che gli dedica non più di mezza pagina (pagina 55), non chiude il dibattito.

È S. Tommaso (II Parte) che avrebbe sostenuto con argomenti pienamente convincenti l'esistenza di virtù morali infuse, oltre a quelle teologali. Lo Scrittore si preoccupa di connettersi con le idee fondamentali della morale tomista, dandoci alcuni ottimi capitoli sulla nozione di fine, di retta ragione, di giusto mezzo nella virtù. Con queste solide premesse si giunge al capitolo VIII dal titolo decisivo: Necessità delle virtù morali infuse (pp. 101-107). In questo punto ci sembra che si sarebbero dovute tener maggiormente presenti le critiche di O. Lottin (*Morale Fondamentale,* 1954, pp. 403-414) all'esistenza di tali virtù, citando più abbondantemente questo Autore e senza tralasciare la risposta che egli diede alla recensione negativa di P. Labourdette (« Revue Thomiste », 1947, pp. 573-574). — « È incon-

testabile che la nostra elevazione all'ordine soprannaturale implica nuovi oggetti morali, una nuova misura oggettiva più alta di quella della semplice ragione ed è compito della fede e della conoscenza per connaturalità propria del dono della Sapienza di fissare questi nuovi oggetti » (p. 106). Ciò non può essere messo in dubbio. Non è però ugualmente chiara la conclusione, che l'A. fa seguire immediatamente. « La fede esige *dunque* delle virtù morali (infuse) all'altezza di questi nuovi oggetti ». Secondo Lottin invece è sufficiente il solo influsso della fede, che come abito continuamente fornisce degli oggetti formali soprannaturali al nostro agire.

Con questa perplessità, il lettore affronta l'ultima parte sui rapporti fra virtù morali acquisite e infuse, che rivela un non comune talento speculativo, un'approfondita conoscenza di S. Tommaso e dei suoi migliori Commentatori. Il volume si conclude con alcune fini osservazioni psicologiche e pedagogiche, che saranno condivise anche da coloro che non ammettessero le virtù morali infuse.

E. QUARELLO

~

S. Vagovič, *Etica comunista,* Roma, Ed. Pont. Università Gregor., 1959, pp. 180.

La discussione, che si era sollevata nell'U.R.S.S. attorno alla *Storia della filosofia dell'Europa Occidentale* (1947) di G. F. Aleksandrov, portò ad un certo risveglio di studi « ideologici ». La dottrina morale comunista, che in Marx ed Engels come negli autori del periodo leniniano e staliniano, non aveva ricevuto uno sviluppo particolare, incominciò ad essere oggetto di studio particolarmente intensificato attorno al 1951, quando venne formulato un progetto per un corso speciale di etica nella facoltà di filosofia.

Lo studio di S. Vagovič raccoglie in una buona sintesi le diverse pubblicazioni sovietiche degli ultimi anni sull'etica comunista. Gli argomenti scelti — il collettivismo, l'atteggiamento verso il lavoro, patriottismo e internazionalismo, il volto morale dell'uomo sovietico ecc. — appartengono a quella che si suole chiamare morale « generale »: termine respinto dai teorici comunisti, che temono di scindere la teoria dalla prassi sociale, che deve impregnare, essi dicono, tutta la vita morale.

L'Autore cita abbondantemente gli scrittori da lui direttamente tradotti, rimandando all'ultima parte del libro la critica della dottrina. Questa viene fatta non soltanto colpendo i presupposti remoti del marxismo (materialismo storico, negazione della libertà), ma con un processo di critica interna, che svela contraddizioni e controsensi. Questa seconda critica, non così facile come la prima, è fatta con un'uguale perspicacia e sodezza di ragionamento, con riferenze al pensiero de *L'umanesimo integrale* di Maritain. Sono assenti quegli argomenti, non estranei a certa stampa cattolica, che farebbero sorridere l'avversario...

La critica al collettivismo (p. 76) come negatore della personalità poteva essere svolta più ampiamente, se si tiene conto delle osservazioni presentate dai sovietici nella parte espositiva, che vorrebbero comporre l'esigenze della persona con quelle della società.

La costruzione di un'etica comunista è un tentativo fallito in partenza; essendo tuttavia ritenuta una sovrastruttura necessaria, che è condizionata e, al tempo stesso, deve condizionare la produzione economica, non si può non seguire con curiosità la laboriosa impresa. Intanto — ci viene notificato in appendice — un nuovo, immenso programma è stato presentato per il corso universitario sull'etica marxista. Comprende i dieci argomenti seguenti: l'oggetto dell'etica marxista (2 ore settimanali), la morale come forma della coscienza sociale (2 ore), il criterio della

morale comunista, libertà e necessità (2 ore), la morale comunista come grado superiore del progresso morale umano (2 ore), norme della morale comunista (collettivismo, lavoro, l'umanesimo comunista) (6 ore), categorie della morale comunista (dovere, coscienza, dignità, felicità) (2 ore), lineamenti morali dei combattenti per il comunismo (2 ore), la vita e la famiglia (4 ore), l'educazione dei lavoratori (6 ore), critica dei sistemi etici borghesi contemporanei (positivismo, esistenzialismo, personalismo, neotomismo, revisionismo) (2 ore). Un totale di trenta ore settimanali di morale!

È la lezione più utile del libro: far riflettere sulla preparazione dei futuri professori della morale cattolica.

E. QUARELLO

J. Leclercq, *Le Chrétien devant la planétarisation du monde,* Encycl. « Je sais - Je crois », n. 94, Paris, A. Fayard, pp. 121.

Il vocabolo *planétarisation* non piacerà a tutti, l'Autore compreso, che ha accettato un termine impostogli, per esprimere una realtà molto importante, anche se ancora molto complessa: lo stabilirsi di un tale intreccio di relazioni umane, per cui il raggio d'azione di ciascuna raggiunge le dimensioni stesse del mondo intero. Quali gli elementi per formare in noi una coscienza « planetaria »? La direzione dell'Enciclopedia *Je sais - Je crois* fece un'ottima scelta, affidando il tema alla mano esperta e all'ampio respiro del Can. J. Leclercq.

Messe in rilievo le linee di un universalismo cristiano, che appaiono nella Bibbia, l'A. si sofferma sull'insegnamento di Pio XII (capo III), sviluppando due punti: l'unione del genere umano postulata dallo stesso diritto naturale ed il compito dei cattolici nella vita internazionale.

Naturalmente il problema della guerra è il più urgente a risolversi. L'A. attinge copiosamente anche in questo argomento al magistero pontificio di Pio XI e Pio XII, richiamando l'attenzione sulla posizione della Chiesa nei riguardi della guerra atomica: « Quando la messa in opera di questo mezzo (la bomba atomica) *implica una tale estensione di danni, che sfuggono al controllo umano,* la sua utilizzazione deve essere respinta come immorale. In questo caso non si tratterebbe più infatti di difesa contro l'ingiustizia e di salvaguardia di legittimi possedimenti, ma di annichilazione pura e semplice di ogni vita umana, inerente al suo raggio di azione. Ciò non è permesso in nessun modo » (Pio XII, 30-8-1954).

Diventare cittadini del mondo significa forse rinnegare la propria patria? È l'ultima questione trattata in questo volumetto. In fondo si ammette la possibilità di giungere ad abbracciare la terra intera come propria patria, senza impedire con ciò l'amore alla propria nazione, come fino ad oggi questo amore non impediva quello verso la propria città e famiglia.

E. QUARELLO

L. Rodrigo, S. J., *Praelectiones theologico-morales comillenses: Theologia moralis fundamentalis.* IV. *Tractatus de conscientia morali,* pars prior, *Theoria generalis de conscientia morali,* 1954, pagine XXIV-572; pars altera, *Theoria de conscientia morali reflexa,* 1956, pagine XXVIII-900, Santander, Ed. « Sal terrae ».

La *Theologia moralis fundamentalis* era stata iniziata dall'Autore con il trattato *De Legibus* nel 1944 con ampi sviluppi delle questioni giuridiche. I due volumi sulla coscienza esprimono in modo particolare l'acume speculativo del P. Rodrigo. Il ritardo con cui ci è pervenuto il primo

volume purtroppo diminuisce l'interesse di una lunga recensione, che l'opera monumentale meriterebbe. D'altro lato le minuziose e lunghissime analisi dell'A. rendono impossibile una qualsiasi breve discussione. Segnaliamo almeno un pregio dell'opera: l'aver accuratamente spiegato come non vi siano eccezioni al principio del probabilismo, ma soltanto casi che per loro natura sfuggono alla sua applicazione; l'aver risolto abilmente diversi casi di *dubium facti,* riducendoli a *dubia juris,* sicchè tale distinzione sembra diventare meno importante in materia di probabilismo.

Dispiace che la mole dell'opera e lo stile latino spesso involuto e faticoso rendano difficile allo studente di teologia, anche universitario, la consultazione di alcune parti ben costruite.

L'immane lavoro del P. Rodrigo sarà degnamente completato, quando, oltre alla problematica tradizionale del trattato *De conscientia,* si sarà attinto ampiamente ai dati biblici e agli elementi proposti dalla psicologia moderna.

E. QUARELLO

G. Soleri, *Economia e Morale,* Torino, Ed. Borla, 1960, pp. 381, cm. 16 × 22; L. 1800.

Il volume che presentiamo è più che un trattato filosofico del complesso problema circa i rapporti tra le due guise umane della Morale e dell'Economia, per due ragioni: 1) perchè la trattazione eccede il puro ambito razionale e approda in considerazioni religiose, in appelli alla coscienza cristiana [capo XIV: « Economia e Chiesa »; capo XVI: « Il cristiano nel mondo »; capo XVII: « Cristianesimo trascendente e cristianesimo incarnantesi »; capo XVIII: « Dogma e Vita »; capo XIX: « Dogma e Società »]; 2) perchè il discorso, spesse volte avvivato da sincere denunce e accorati apostrofi, si completa nella discussione del problema educativo come necessario strumento alla formazione morale dell'uomo di affari [capo XIII: « Economia e Educazione »]. Per questo carattere apologetico e polemico, la presentazione dei temi non riveste un carattere strettamente scientifico, come ci avverte spesse volte lo stesso A.; il rinvio ad altre opere, il richiamo di altri autori (ad es. di Dino Penazzato, Alfredo Sonelli, Piero Malvestiti, G. B. Guzzetti in tema di proprietà privata; di Thiels, De Lubac o Mounier in tema di cristianesimo contemporaneo, ecc.), il breve *excursus* storico allusivo per i singoli problemi, indicano appunto che l'egregio A. va alla cerca delle visioni sintetiche e all'affermazione calda dei princìpi più che all'analisi fredda e teorica dei problemi. Questa voluta rinuncia cela però dietro di sè una notevole conoscenza dei problemi: la bibliografia finale, ricca e ben distribuita, ne è valida testimonianza, anche prescindendo dalle monografie e studi con cui l'A. ha precedentemente studiato le questioni più brucianti dei nessi tra Morale ed Economia.

Riferire poi sui venti capitoli è impresa ardua e forse fuor di luogo; basti dire che l'A. intende richiamare moralisti ed economisti ad una intesa efficiente, coraggiosa, cristiana (pp. 358-361), superando le viete posizioni della irrelatività della Morale e dell'Economia (per non dire opposizione) o dell'assorbimento dell'una nell'altra (p. 339). L'A. confessa di essere guidato a questo richiamo per le esigenze di una « concezione umanistico-personalistica » dell'uomo (p. 169, 179 ecc.). Per queste esigenze egli trova di imperiosa urgente necessità la riforma della coscienza umana e cristiana, specialmente nella proprietà privata, troppo intrisa, secondo l'A., di spirito borghese individualistico; nell'impresa, nella scuola ecc.; egli desidera cristiani « incarnazionisti » (rifacen-

dosi al Thiels) e non cristiani « liberali » (p. 282) o « trascendentisti » (p. 291).

Non crediamo che tutti i lettori siano consenzienti a tutte le pagine di questo volume; per noi (ce lo consentirà l'amico Prof. D. Soleri) è difficile ammettere il pessimismo politico medioevale: che qualche decretista abbia ammesso che la proprietà privata sia opera del peccato originale, è ovvio; ma questo, come abbiamo detto altrove, non è il pensiero di Graziano e di molti canonisti del secolo XII e XIII. Da questa tesi dell'A. derivano poi i vari atteggiamenti esegetici della storia delle dottrine sulla proprietà privata (pagine 54 segg.) che potrebbero essere discussi; così anche la simpatia per E. Mounier e per certe forme del pensiero contemporaneo. Infine ci sembra che la lettura del testo venga appesantita da pur comprensibili esigenze di chiarezza (ripetizioni, rinvii) e dal tono esortatorio di non poche pagine.

Auguriamo una diffusione rapida a questo studio appassionato, specialmente in quei circoli ove il rinnovamento morale è sentito come imperativo di salvezza e progresso.

D. COMPOSTA

J. MARITAIN et RAÏSSA, *Liturgie et contemplation,* Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 100.

Ecco uno degli ultimi volumi della Collezione « Présence chrétienne », che Monsignor Journet presenta ai lettori con la simpatia calda che lo lega agli autori e con la competenza che lo distingue.

Senza volerlo, è un libro di battaglia per una grande causa, che investe la vita della Chiesa, qual è quella del rinnovamento liturgico.

Purtroppo è uno spettacolo desolante di ogni giorno, veder apparire forme pratiche di una cosiddetta assistenza liturgica alla S. Messa, in cui, senza il minimo senso di comprensione delle esigenze della vita interiore, si sfoggiano metodi nuovi di assistenza comunitaria, che fanno a pugni con l'atmosfera di raccoglimento e di preghiera che ogni anima cristiana sente di dover tenere nella partecipazione al Divin Sacrificio.

Nella mente di questi paladini della riforma liturgica, questi metodi, tra didascalici e parenetici, dovrebbero essere il fine di ogni preghiera ufficiale propriamente detta.

Sia adunque il benvenuto questo breve studio, che rimette le cose a posto e proclama alto il diritto del primato della contemplazione. Vien da pensare all'altro volume del Maritain: *La primauté du spirituel.*

Ecco come il Maritain presenta la sua tesi nel capo V della parte terza: « Il culto liturgico è un fine in se stesso, ma tende per sua natura a preparare e a condurre, quelli che vi partecipano, a un fine più elevato, che è la contemplazione. È denaturare la liturgia il pretendere di privarla di questo orientamento alla contemplazione...

Quelli che sviano le anime dalla contemplazione in nome della liturgia, sono, contrariamente a ciò che pensano, tra i più grandi nemici della liturgia stessa. Un tale misconoscimento dell'orazione mentale e della contemplazione non dimostra certo un vero senso liturgico, quanto piuttosto ciò che si potrebbe chiamare: sistematizzazione pseudo-liturgica ».

Possa, questo volume, far riflettere tutti gli spiriti retti e quelli che hanno il compito di adattare la liturgia ai bisogni del tempo presente, affinchè la riforma liturgica sia fonte di un vero rinnovamento cristiàno, e non un ostacolo alla vera unione con Dio.

E. VALENTINI

Philosophia

H. Morris, *Philosophy for beginners,* Cork, 1959, pp. 247.

Come lo stesso A. avverte, il volumetto non presume di offrire nè una nuova orientazione della filosofia, nè di trattare di qualche problema specifico; vuole solo essere « filosofia per principianti » e cioè per quelli che desiderano un ragguaglio rapido ed essenziale della filosofia scolastica. A questo scopo sono eliminate tutte le questioni storiche, le discussioni su alcuni problemi particolari, le indagini sottili; sicchè l'addiscente potrà in breve rendersi conto di che cosa si occupi la filosofia.

Non è chi non veda come un tale compito renda arduo il lavoro al compilatore: si tratta infatti di condensare molto in poco e con esattezza e chiarezza. Al che sembra avere corrisposto l'egregio A., che non dispregia i paragoni anche « banali » (come egli stesso avverte) pur di rendersi chiaro e « insegnare ai principianti » le difficoltà della metafisica (pp. 80-81), della logica, cosmologia, psicologia.

Una simile trattazione non poteva non incorrere in un difetto: un certo frammentarismo che rende estrinseca e arida la successione delle parti: ad es. in Metafisica si succedono questi capitoli: « La analogia dell'essere », « Analogia e proporzionalità », « Atto e potenza », « Essenza ed esistenza », « Distinzione reale tra essenza ed esistenza », « Sostanza » ecc. (È sfuggita l'affermazione che la Metafisica di Aristotele è opera in 12 libri invece di 14). Inoltre manca l'etica.

Alla fine l'A., che ha fine senso pratico, conclude con un vocabolario filosofico assai utile ai « principianti ». Per queste ragioni, il volume ha già molti punti in proprio vantaggio e certamente sarà utile e non solo nei seminari.

D. COMPOSTA

Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi, *Filosofia e formazione ecclesiastica,* Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana, 1960, pagine 384, Lit. 1800.

Hoc volumen continet acta primi Conventus Professorum philosophiae in Seminariis Italiae, Romae habiti, diebus 24-27 aprilis anni 1957, cura et studio S. Congregationis de Seminariis et studiorum Universitatibus.

Operi praefationem praemittit Eminentissimus Card. J. Pizzardo, eiusdem Sacrae Congregationis Praefectus, qui clare et concise voluminis originem, scopum, characteres demonstrat. Magnum momentum quod in institutione adolescentium in sortem Domini vocatorum, philosophia obtinet, ratio fuit cur S. Congregatio praedictum Conventum promoverit ita ut mutua communicatione experientiae, novis insurgentibus exigentiis, disciplina haec efficacius traderetur. Conventus hac ratione instructus fuit ut unumquodque argumentum commentarium constitueret eorum quae de hac quaestione, sapientissime, Summus Pontifex Pius XII sive in Exhortatione *Menti Nostrae,* sive in Litteris Encyclicis *Humani generis,* sive passim, in suis allocutionibus et radiophonicis nuntiis, edixerat. Ipso eminentissimo Principe teste, Conventus exitum felicissimum nactus est. Quod accuratissimae ac diuturnae praeparationi tribuendum est. De qua optime meriti sunt, praeter ipsum Eminentissimum Cardinalem Praefectum, Em.mus Card. Carolus Confalonieri qui Conventum ipsum sapienter direxit, necnon Officiales eiusdem S. Congregationis inprimis Ill.mus ac Rev.mus D. Franciscus Tinello.

Volumen fideliter refert ea quae in Conventu acta sunt, unde dividitur in tres partes. Prima evolvit thema generale: *Philosophia ac institutio ecclesiastica.* P. Dezza, S. J., disserit, ea qua solet perspicuitate, de studio philosophiae tamquam

principium efficax institutionis spiritualis, moralis, intellectualis futuri sacerdotis. Ill.mus ac Rev.mus D. Aloisius Pelloux, nuper e vivis ereptus, olim in Universitate Catholica SS. Cordis, Mediolanensis, Professor, pari profunditate ac amplitudine peragit *de philosophia ac religione*. Religio, juxta auctorem clarissimum, connectitur cum philosophia praesertim mediante theologia naturali, quae in philosophia profana hodierna, dempta metaphysica, eversa est. Oportet authem theologiam naturalem reconstruere, eamque in toto contextu thomistico et historico, in luce revelationis quae plures conceptus perfecit ac firmavit, inserere. Ad profundiorem studium theologiae naturalis plurimum inservit non solum doctrina analogiae sed vigilantior investigatio ipsius hominis sub aspectu metaphysico.

Ill.mus ac Rev.mus D. Georgius Giannini, in Pontificia Universitate Lateranensi Professor, diligenter investigat quaestionem *de relatione inter philosophiam ac theologiam* et praesertim *de autonomia speculationis philosophicae*. Non solum mutuos limites ac influxus utriusque disciplinae attente determinat, sed simul obiectiones solvit quae inepte hodie fieri solent contra reciprocam collaborationem inter philosophiam ac theologiam. Philosophia enim eo magis fit autonoma, quo magis in luce theologiae succrescit.

Ill.mus ac Rev.mus D. Robertus Masi, et ipse in Universitate Lateranensi Professor, exhaustive pertractat actualissimum thema *de mutua habitudine inter philosophiam ac scientias,* speciali ratione habita hodiernae philosophiae scientiarum. Triumphus scientiae hodiernae facile vertere potest in apologiam ipsius philosophiae scientiae, sicut a quibusdam proponitur. Sic reviviscit nova forma scientismi, sub nomine neopositivismi, qui totus est in evertenda metaphysica tamquam aliquid definitive emortuum ac sepeliendum. Inde magnum momentum aptae praeparationis professoris cosmologiae qui eminere debet non solum in metaphysica classica, quae adhuc hodie manet unica apta explicatio philosophica phaenomenorum scientificorum, sed etiam in scientiis modernis ut competenter eas dijudicare valeat recte distinguendo ea quae ad scientiam ab iis quae ad philosophiam pertinent.

R. P. Cornelius Fabro, C. P. S., amplissime atque acutissime investigat de Philosophia moderna in relatione ad doctrinam christianam. Ea qua pollet vi speculativa analysi subiicit discrimen fundamentale qua philosophia moderna, inde Cartesio, Kantio ac Hegel, a classica conceptione separatur eique opponitur. Philosophia recentissima jam vult restituere notionem τοῦ *esse* et sic iterum ad conceptionem classicam redire. Putamus dissertationem clarissimi Auctoris magnopere iis qui historiam philosophiae docent utilem esse.

Secunda pars voluminis vertit circa thema *de Professoribus philosophiae in Seminariis et de modo docendi*. De praeparatione professoris remota, proxima, de genuina doctrina eiusdem disserit D. Aloisius Bogliolo, Professor in facultate Philosophica Pontificii Athenaei Salesiani. Optima praeparatio remota professoris philosophiae in Seminariis videtur ea quae obtinetur per curriculum studiorum prout statuitur in Constitutione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* in Universitatibus ac Facultatibus ecclesiasticis juris pontificii. Ad necessariam praeparationem professoris pertinet etiam diligens cognitio philosophiae hodiernae ita ut nuperrima quaeque quae a philosophis dicta sunt probe sciant ac dijudicare valeant. Ad quod necesse est bibliographias, ephemerides, recentiora opera assidue perlegere. Securitas ac genuinitas profecto habebitur si professor normis ab Ecclesia statutis docile semper praestabit cor. Ecclesia enim non solum rectae fidei sed etiam rectae rationis tutrix semper exstitit. Et haec est ratio cur S. Thomam prae caeteris doctoribus etiam in philosophia praetulerit: quia prae caeteris rectae ra-

tionis vim ac simul limites agnoscere non veretur.

R. P. Carolus Boyer, S. J., Academiae romanae S. Thomae Aquinatis a secretis, modo generali agit de modo docendi. Clarissimus Professor, ex thesauris experientiae suae hauriens, reponit praecipuas dotes optimi professoris in firmitate principiorum, in claritate expressionis, in sapienti expositione critica oppositorum systematum ac tandem in aptitudine suscitandi collaborationem activam in personale studium ipsorum alumnorum.

R. P. Paulus Dezza, S. J., tangit difficile problema de dispositione ac ordine diversarum partium ac tractatuum, sive in cursu lyceali, sive in cursu philosophico superiore, necnon de manualibus scholasticis ac de lingua. Ipse distinguit imprimis ordinem logicum ab ordine psychologico tractationis. Nova programmata practice ducunt ad coincidentiam quandam inter utrumque ordinem. Repetitiones quae in nova ordinatione necessario sequuntur potius utilitatis, quam nocumenti sunt. Lingua qua philosophia doceri debet, juxta normas sapientissimas S. Sedis, est latina. Difficultates quae passim audiuntur, potius oriuntur ex defectuosa institutione grammaticali, quae igitur perfici potest et debet.

R. D. Fr. Amerio, Professor in Pontificio Atheneo Salesiano, agit de modo quo historiae philosophiae dispertiri debeat, et de textibus diligendis ac legendis, in cursu lyceali. Postquam praemisit principia quaedam de momento historiae philosophiae in institutione intellectuali seminaristae, clarissimus Dominus practice agit de structura programmatis et de modo quo diversos auctores critice explicari debeant, non solum secundum id quod negativi continet sed etiam positivi, et quomodo in contextu totius historiae collocari debeant, quo melius respectivus valor percipi possit. Quaedam praeterea notatu dignissima disserit de crisi in discipulis non acuenda sed potius lenienda.

R. D. Aloisius Bettazzi, in Regionali Seminario Bononiensi Professor, disserit de exercitationibus philosophicis: momentum, spontaneitas, mutuo cum professoribus colloquio, de exercitandis alumnis ad personalem investigationem.

Tertia denique pars voluminis tangit thema *de modo vivo ac concreto proponendi singulos tractatus*. Speciatim autem de modo proponendi criticam, metaphysicam generalem, theodiceam, disputat R. P. Guido Berghin-Rosé, C. M., qui tenet philosophiam problematice proponi debere ad hoc ut reflexio personalis excitetur. Solum hac ratione schola philosophiae in Seminariis nostris activa fieri potest.

R. P. Raimundus Spiazzi, O. P., in Pontificio Athenaeo Angelico Instituti Scientiarum Socialium Praeses, de modo proponendi ethicam praesertim socialem ac sociologam scribit. Sicut metaphysica instruit mentem, sic ethica instruit ac ordinat actiones vitae humanae. Hodie hoc est summopere necessarium cum late pateat relativismus valorum moralium.

R. D. Georgius Zunini, Director Instituti psychologiae in Universitate Barensi, loquitur de psychologia experimentali eiusque habitudine ad psychologiam rationalem. Postquam egit de praesenti statu psychologiae, de diversis tendentiis hodiernorum psychologorum, clarus Professor effert novas cognitiones quas haec moderna scientia de natura hominis in suo aspectu individuali ac sociali protulit.

Ill.mus ac Rev.mus Dominus Joannes Di Napoli, in Pontificio Athenaeo de Propaganda Fide Professor, de scientia paedagogica tractat: quid docendum, de necessitate textus. Nova ordinatio disciplinarum in Seminariis vult ut etiam Paedagogia doceatur: determinandae igitur manent illae paedagogiae partes quae doceri debent et parandus aptus textus manualis.

De valore educativo disciplinae aestheticae pro clero, optimam disquisitionem perficit R. P. Hugo Viglino, M. C., Decanus Facultatis philosophicae in Pontifi-

cio Athenaeo Urbaniano de Propaganda Fide. Sub multiplici aspectu studium artis necnon philosophiae artis ad rectam institutionem tum mentis tum animi cleri plurimum confert.

Post unamquamque relationem volumen adicit complementa eorum qui active participaverunt sive interrogationes sive observationes. Sic transparet illud quasi continuum colloquium inter relatores et adstantes quod tantopere contulit ad felicissimum exitum Conventus.

Ipsa argumenta, prout breviter exposita, clare testantur utilitatem et actualitatem voluminis quod in bibliothecis cuiusvis seminarii sive dioecesani sive religiosi deesse non potest.

Conclusio Conventus fuit votum ab omnibus unanimiter approbatum edendi novam ephemeridem quae eo modo ac fine instructa ut possit esse utile subsidium didacticum ac bibliographicum pro professoribus Seminariorum. Quod votum nuper impletum est cum publicatione periodici cui titulus « *Filosofia e vita* », *quaderni trimestrali di orientamento formativo*.

A. BOGLIOLO

F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système,* Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1958, pp. IX-412, centimetri 16,5 × 23. FB. 260.

In questo volume della *Bibliothèque Philosophique de Louvain* il ch.mo Professor Grégoire, ben noto agli studiosi tra l'altro per il volume apparso nella medesima collezione — *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach* — del 1947, raccoglie alcuni importanti studi in parte già pubblicati altrove sul sistema hegeliano della maturità. Si tratta veramente di punti capitali del sistema — l'atteggiamento hegeliano davanti all'esistenza; l'universale contraddizione; idea assoluta e panteismo; la divinità dello stato; il primato rispettivo della ragione e del razionale — trattati con metodo strettamente storico sostanziato da una paziente esegesi del vocabolario e dei testi hegeliani e con costante riguardo alla strutturazione del sistema. Non si può dare che elogio all'A. per la sua probità intellettuale con cui cerca di ricostruire il pensiero hegeliano, astenendosi da ogni interpretazione *originale* e da ogni ricerca di problemi di attualità e anche (in questo volume) da ogni critica.

L'atteggiamento fondamentale di Hegel davanti all'esistenza è dal Grégoire individuato nella polemica contro la filosofia del *Sollen* come protendersi in infinito verso una realizzazione mai compiuta, mentre per Hegel la vera libertà sta nel celebrare la propria infinità (ogni limite è schiavitù) o, secondo la terminologia hegeliana, nell'essere che è senz'altro da sè (*schlechtin bei sich*).

L'infinito attuale è per Hegel l'idea assoluta che è personalità pura, personalità in accordo con la realtà: ciò vuol dire che lo spirito è non solo, come in Kant, unità unificante, ma che è anche universale concreto, ossia pienamente attuato assumendo il molteplice dell'esperienza, che è *Begriff*, modello attuantesi in tutti gli elementi del reale. Per questo Hegel caratterizza il suo come idealismo oggettivo, nel senso cioè che tutto è ideale, tutto è relativo allo spirito e con esso imparentato. Ne viene di conseguenza che non c'è propriamente in Hegel un principio assoluto, perchè ogni punto è un principio, e all'immagine della retta si sostituisce quella di un cerchio o meglio di infiniti cerchi che si richiamano l'un con l'altro; l'infinito si salda strettamente con il finito in cui si attua. L'idea assoluta si attua non solo nelle categorie logiche ma anche nel mondo della natura che « nel suo insieme riproduce l'avventura delle teorie logiche », e gli spiriti finiti, umani, sono chiamati a prender coscienza di essere

nell'infinito, che li ha posti precisamente per riconoscersi in essi.

Ha rigettato Hegel il principio di contraddizione? si chiede in secondo luogo il Grégoire. Il problema è certo molto complesso; in generale egli sostiene, in polemica per es. con Coreth (*Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, 1952) che la contraddizione non si realizza nei vari momenti dialettici, ma che è anzi proprio per sfuggire alla contraddizione logica che il tutto si sviluppa. Ogni cosa cioè allo stato *astratto*, ossia di isolamento, sarebbe impossibile perchè logicamente contraddittoria; perciò essa è *costitutivamente relativa* ad altre cose, contraddittoria nel senso che mentre è se stessa, è l'altro da sè: per la stessa necessità per cui afferma la propria identità richiede l'altro da sè. E anzitutto essa è relativa al suo termine contrario e antagonista; ma anche al termine superiore sintetico. Quindi riferendosi alle essenze logiche, non si può dire che esse si trasformano le une nelle altre, ma che le une generano le altre, o meglio che l'idea assoluta genera le une per mezzo delle altre con un'attività permanente che non gli impedisce di restare se stessa. In particolare per la dialettica dell'essere, del niente e del divenire, quest'ultimo appare come un termine necessario per superare la contraddizione tra essere indeterminato e non-essere indeterminato, in quanto divenire dice cominciare ad essere o cessare di essere, ossia è sempre divenire di determinazioni, obbedisce ad un'esigenza di determinazione (la *qualità*, che è sempre un divenuto). Nè questo va inteso nel senso che ci sia in ogni caso una vera mutazione; basta infatti l'esigenza che esistano le altre determinazioni.

Il terzo studio sul senso da dare al panteismo hegeliano in rapporto all'idea assoluta è, a nostro giudizio, il più impegnativo, non solo per la difficoltà di dare un senso preciso al panteismo, ma soprattutto per la molteplicità esistente di interpretazioni sull'idea assoluta. Come senso generale di panteismo viene proposto: ogni dottrina che unisce in maniera indebita l'Assoluto alle cose, pur conservando a suo riguardo un sentimento di religiosità. Ora, la dottrina hegeliana è panteista almeno nel senso che riconosce all'insieme della realtà — il razionale totale — il carattere di necessità assoluta (argomento ontologico). Il problema sta appunto nel determinare il rapporto dell'idea assoluta al mondo dei finiti e specialmente degli spiriti. E anzitutto il Grégoire comincia a escludere senza molta difficoltà l'interpretazione per cui l'idea assoluta sarebbe uno spirito distinto dagli spiriti umani, cosciente di se stesso e producente il mondo liberamente. Essa infatti ripugna contro la necessità che Hegel chiaramente riconosce a tutti gli elementi del reale. Una seconda interpretazione (che si può chiamare *panenteista*) differisce dalla precedente in quanto ammette che l'idea assoluta pone in maniera necessaria il mondo e ne ha coscienza nell'atto stesso che lo genera. Questa seconda spiegazione va contro alla difficoltà che Hegel, quando alla fine della Logica tratta della coscienza dell'idea assoluta, intende parlare chiaramente della conoscenza che noi ne abbiamo. La terza interpretazione differisce dalla seconda in quanto la coscienza dell'Assoluto non vi sarebbe fin dal primo momento (l'idea pura) ma alla fine, posto il mondo e gli spiriti (*prima* — da intendere evidentemente in senso ontologico, non cronologico — ci sarebbe solo intuizione senza riflessione). La difficoltà comune a tutte le interpretazioni che ammettono una coscienza nell'assoluto come tale è che Hegel ritiene questo proprio della *Vorstellung* religiosa, mentre nessuna menzione fa di una coscienza diversa da quella che consiste nel fatto che la legge immanente al mondo diviene presente a se stessa negli spiriti umani (momento filosofico). D'altra parte per Hegel le essenze logiche non possono esistere per pro-

prio conto e non si realizzano che sotto la forma di essenze del mondo della natura e dello spirito: se pertanto queste essenze avessero avuto un'esistenza previa in Dio stesso, Hegel sarebbe stato in dovere di dircelo. La quarta interpretazione toglie ogni coscienza propria all'assoluto come soggetto universale, ma continua ad ammettere un'esistenza dall'idea assoluta distinta dagli spiriti umani, in quanto sarebbe soggetto (inconscio) delle essenze logiche. A questa interpretazione si può obiettare che le essenze universali non sembrano avere altra esistenza di quella che hanno nella natura e negli spiriti finiti, e che l'idea assoluta stessa non è pertanto altro che il fine ideale degli spiriti. La quinta interpretazione differisce dalla precedente appunto in quanto l'idea assoluta non è pensata come causa materiale unica inconscia e causa efficiente prima, ma solo come causa esemplare e finale, possibile e necessaria a un tempo, e fondamento degli spiriti finiti. Il Grégoire inclina manifestamente per questa interpretazione secondo cui l'idea assoluta sarebbe l'insieme delle cose, degli spiriti, dialetticamente strutturato, esistente e sviluppantesi per necessità propria. Una difficoltà vorremmo avanzare noi a questo punto: stante tale ultima interpretazione, non ci sembra più evidente il senso di idealismo assoluto con cui Hegel caratterizza il suo sistema. Connesso con l'idea di idealismo assoluto sembra essere che non soltanto tutto il reale sia razionale o ideale, ma che sia posto, sia pure inconsciamente e necessariamente, per una interna dialettica, dell'Assoluto e nell'Assoluto.

Il quarto ampio studio sulla divinità dello Stato, che non possiamo esporre che nelle linee generalissime, dà occasione al Grégoire di chiarire notevolmente una dottrina di apparenza antinomica. Cominciamo dalla conclusione a cui l'A. arriva: parlare di divinità dello Stato vuol dire che per Hegel lo Stato è uno dei momenti essenziali dell'assoluto ed uno dei momenti più elevati, pur non essendo il momento supremo e meno ancora concentrante in sè l'Assoluto. La dottrina hegeliana dello Stato è in reazione contro la teoria del contratto sociale e contro l'individualismo romantico che divinizzava l'individuo; è anche in polemica contro la dottrina cattolica che secondo Hegel non vede alcun vero valore che nell'aldilà. L'autorità dello Stato non viene dai membri e ad esso si aderisce come espressione — massima nell'ordine dell'attività esteriore — di razionalità. E in quanto si impongono per il loro carattere razionale, gli oggetti sociali — famiglie e Stato — sono detti sostanziali, nel senso di autosufficienti e di sostanze di accidenti (i membri che li compongono). E per la stessa ragione son detti fini in sè, che gli individui son tenuti a volere e che del resto non possono mancare di realizzarsi. Questo però non importa che per Hegel lo Stato (sia come Stato politico che come *Volksgeist*) abbia un'anima unica, una supercoscienza collettiva. Ma se il gruppo sociale organizzato ha un valore maggiore della somma degli individui che lo compongono, questi ne emerge per la sua attività spirituale che ha lo stesso fine ultimo del *Weltgeist:* l'instaurazione nel mondo del regno della ragione e della vera libertà morale. Non solo quindi lo Stato non esclude altri fini subordinati (ogni società inferiore è ordinata allo Stato come a suo fine solo in parte); ma tra vita politica e vita spirituale, per es. religiosa, vi sono rapporti analoghi a quelli tra le membra di un organismo, sono cioè *ad invicem* fini ma in modo che tale titolo spetti maggiormente alla vita spirituale. Non si deve d'altra parte affermare che il pensiero sia fine totale dell'uomo, perchè compiere il bene, ossia il razionale, è il corrispettivo di conoscere il vero, ossia ancora il razionale. La filosofia non ha da trasformare il mondo perchè (nella civiltà germanica) il progresso dello spirito del mon-

do ha raggiunto quanto all'essenziale il suo termine supremo. Dire, come Hegel fa nella prefazione alla *Filosofia del diritto,* che « il reale è razionale » non equivale per Hegel a giustificare ogni situazione di fatto e non importa che tutto sia perfetto, ma è dire che la realtà è già in gran parte attuazione di un'essenza ideale e che è avviata ad una realizzazione sempre più piena. Il processo dialettico hegeliano non implica, prosegue il Grégoire, la possibilità di una evoluzione infinita. Ora questo ci riesce un po' oscuro almeno per quanto riguarda lo spirito oggettivo, tenuto conto specialmente del carattere che, come lo stesso Grégoire espone, compete secondo Hegel alla guerra, considerata quale strumento necessario di educazione morale.

L'ultimo breve saggio, che è quasi una conclusione degli studi precedenti, tratta dei mutui rapporti tra ragione e razionale. Dal punto di vista dell'efficienza, la ragione, dice l'A., non produce, secondo il sistema hegeliano, nè l'insieme della realtà nè una natura concepita come puro modo degli spiriti e meno ancora la natura della sua esistenza distinta; ma si dà piuttosto un'efficienza reciproca di natura e di spirito. Dal punto di vista poi del fine e del fondamento, per un verso il razionale totale è il fine e fondamento della ragione, natura e spirito sono fini e fondamenti rispettivi; ma considerato come conoscibile, il razionale ha nella ragione il suo fine e fondamento totale, mentre non c'è più priorità tra ragione conoscente in atto e razionale conosciuto in atto. Dal punto di vista infine della specificazione, se la ragione in quanto conoscenza *a priori* è principio di determinazione dell'oggetto pensato, in quanto generazione dell'oggetto, sotto un altro aspetto è sottomissione all'evidenza dell'oggetto pensato e dell'oggetto in sè quale necessariamente razionale. Il razionale infine, come essenza di ogni cosa, specifica sia l'attività della ragione sia l'oggetto pensato e l'oggetto reale.

A termine di questa recensione viene spontaneo il desiderio che il ch.mo A. raccogliesse il frutto dei suoi pazienti studi in un'opera sistematica dove si esponesse organicamente nel suo complesso il pensiero hegeliano.

V. MIANO

VARI, *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni,* Milano, Marzorati, 1959, pp. 806.

« Un gruppo di estimatori, di amici e di discepoli di Giuseppe Zamboni ha preso da tempo l'iniziativa per raccogliere una serie di studi sul pensiero di Lui » (prefazione).

L'imponente mole di questo volume è suddivisa in cinque parti: 1) La figura, 2) Il pensiero, 3) Motivi storico-critici, 4) Testimonianze in onore [Maritain, Zaragüeta, Sciacca], 5) Appendici.

Sebbene l'opera sia sorta spontaneamente per onorare la memoria di un insigne Maestro del pensiero cristiano contemporaneo in Italia, senza la « pretesa di offrire una compiuta ricostruzione » e valutazione del filosofo, essa contiene una raccolta di studi e saggi veramente notevoli.

Ritorna anzitutto la sua indimenticabile figura nella rievocazione affettuosa di discepoli e amici e di quanti lo conobbero, perchè « si poteva dissentire filosoficamente da Zamboni, ma un incontro personale con lui era sempre un piacere per l'anima » (Bozzetti, p. 19). « L'onestà intellettuale, lo schietto interesse scientifico, la serietà umile e sincera che spiravano da lui davano al colloquio un incanto indimenticabile » (*ibid.*). Ritorna anche il suo pensiero che ha lasciato un'impronta non trascurabile nella storia della filosofia italiana contemporanea, e ha portato un contributo notevole alla discussione, allora vivissima, del problema gnoseologico. Lo

Zamboni, com'è noto, s'inserisce nella corrente del movimento neoscolastico che fa capo al Card. Mercier. La sua vocazione filosofica trovò una svolta decisiva nella lettura della *Criteriologia* del grande Maestro di Lovanio, ma non vi si fermò. L'approfondimento lo portò al superamento, sostituendo alla criteriologia la gnoseologia, al dubbio metodico universale del Mercier, come inizio del filosofare, l'esperienza coscienzionale immediata nella ricchezza delle sue manifestazioni. Non ostante l'immediatezza dell'esperienza, assunta come dato iniziale e primordiale della conoscenza, egli rimane nella linea mediatista del Mercier, quando si tratta di affermare la realtà del mondo esterno. Il mediatismo gnoseologico oggi è passato di attualità, ma non è passata di attualità l'esigenza di ancorare la conoscenza umana all'intuizione dell'esperienza immediata. Anche quando l'interesse per la gnoseologia lasciò il posto all'interesse per la metafisica, come avviene oggi, quell'esigenza sarà sempre fortemente sentita. A noi sembra che stia proprio qui l'attualità di Zamboni. Ed è per questo che hanno fatto bene gli Autori di questo volume a voler perpetuare la memoria del filosofo veronese in una maniera così elevata e decorosa.

Il pensiero dello Zamboni viene accuratamente analizzato da molteplici punti di vista. Nell'impossibilità di seguire tutti gli studi ci accontenteremo di fare un cenno di quelli che ci sembrano più notevoli, per impegno e ampiezza di visuale.

Giovanni Giulietti dedica quasi cento pagine al tema: *Il significato e il valore del metodo zamboniano* (pp. 59-166). L'A. non si accontenta di esporre minutamente e acutamente i vari momenti « del discorso del metodo zamboniano », ma lo accosta al metodo di Hume, Kant, Cartesio, Maine de Biran per farne risaltare l'originalità. Nè si astiene da un'equilibrata valutazione critica.

Non minore impegno e spazio consacra Dario Composta alla *Teoria del giudizio nel pensiero di Giuseppe Zamboni* (pagine 166-262). « Il giudizio è per Zamboni non solo il punto di raccolta delle varie teorie gnoseologiche, ma segna l'incrocio dei vari metodi filosofici: essi si dividono proprio al di là del giudizio e quindi al di sotto dei princìpi e dei postulati ». Pertanto ripensare la filosofia zamboniana da questa prospettiva, non solo può condurre ad una visione sintetica e comprensiva, ma coglierne alcuni aspetti vitali o meno, per poi inserirli eventualmente nelle conquiste perenni della filosofia (p. 169). Lo studio del giudizio dà modo al Composta di precisare il metodo zamboniano come gnoseologico, positivo, universale, e di scoprire le esigenze insite nel pensiero zamboniano. « Si scorge in queste due prospettive (il movimento del pensiero dal concetto verso la cosa e dal giudizio verso il concetto) una duplice esigenza, insita al pensiero zamboniano: un'altra che tende a salvare l'immediatezza della conoscenza del mondo esteriore; un'altra che fa del mondo esteriore una sfera opaca, che s'illumina gradualmente, attraverso una serie di processi di accertamento » (p. 249). A noi sembra che il lavoro del Composta costituisca un'eccellente introduzione a tutto il pensiero dello Zamboni e che, nello stesso tempo, riporti con molto equilibrio le critiche mosse a lui dai Neoscolastici, alle loro giuste proporzioni. Egli non accetta la scissione zamboniana fra la sfera della coscienza immediata e quella della coscienza mediata, fra l'esserci e l'essere (che pure ha tanto rilievo nel pensiero dello Zamboni) ma insieme riconosce il grande apporto di lui allo sviluppo del pensiero neoscolastico, non solo in Italia.

Il P. Degl'Innocenti ricostruisce i capisaldi della *metafisica* zamboniana, mentre M. T. Antonelli tratta acutamente della sua *prospettiva teologica*.

Franco Villa discorre ampiamente (pagine 291-360) con chiarezza e impegno della *morale* nella prospettiva filosofica di

Zamboni. Degna di particolare rilievo la *Nota sul legato di Giuseppe Zamboni alla filosofia del diritto* di Giovanni Ambrosetti.

Augusto Baroni svolge il tema *Orientamenti e frammenti di Pedagogia nel pensiero di Giuseppe Zamboni;* Mario Beni espone accuratamente il suo pensiero *estetico*. Un'ampia trattazione su *Il concetto di scienza e il fondamento delle scienze della natura in G. Zamboni* è quella di Artuso Pasa. Tema di grande importanza non soltanto nella formazione scientifica di Zamboni e per il vivo interesse ch'egli ha sempre mostrato per i problemi scientifici, ma anche per l'influsso che il metodo scientifico ha avuto nella costituzione della gnoseologia pura. Completa egregiamente il tema svolto dal Pasa l'*analisi gnoseologica della Geometria* di Mario G. Galli.

Nella parte critica di particolare importanza è lo studio di G. Bontadini *Gnoseologia e metafisica nel pensiero di Giuseppe Zamboni*. Egli rileva che, nonostante il Maestro rimanga storicamente sul terreno dello gnoseologismo, oggi superato, ricupera tuttavia il concetto di *intenzionalità conoscitiva* con cui oltrepassa lo gnoseologismo. Il Bontadini fa notare le insufficienze degli aspetti metafisici del pensiero zamboniano, specialmente nei vari tentativi di provare l'esistenza di Dio. Poichè lo Zamboni intende ricollegare la sua gnoseologia alla dottrina di S. Tommaso, molto interessante è lo studio di Vincenzo Miano su *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino secondo G. Zamboni,* che mostra fino a che punto il filosofo di Verona possa dirsi tomista. Ottima anche la *Breve nota sui rapporti fra la gnoseologia zamboniana e il positivismo ardigoiano* di Franco Amerio.

Poichè lo Zamboni è stato anche definito « lo Husserl » italiano, due insigni specialisti della fenomenologia rispondono ampiamente al problema se e fino a che punto la definizione risponda al vero. Paolo Valori studia *Il punto di partenza della filosofia in G. Zamboni ed E. Husserl,* Novato Picard istituisce un confronto fra *Gnoseologia pura e fenomenologia trascendentale*. Due studi di alto interesse per la scoperta delle fonti e, insieme, dell'originalità del pensiero zamboniano.

Senza particolare riferimento alla persona e al pensiero di Zamboni sono gli ultimi scritti del volume di Jacques Maritain (*Philosophy and the Unity of the Sciences*), Juan Zaragüeta Bengoechea (*El método genético en la solución del problema crítico del conoscimiento*), M. F. Sciacca (*L'uomo e la sua essenza*).

Utili strumenti d'informazione sono le due appendici finali: *Bibliografia di Giuseppe Zamboni* (Giuseppe Turrini); *Indice dei nomi citati nelle opere di Giuseppe Zamboni* (Carlo Benciolini).

I rapidi cenni che abbiamo fatto basteranno da soli, crediamo, a farsi un'adeguata idea del volume che contiene una ricchissima messe di lavori che, per completezza e serietà d'impegno, non potranno essere ignorati da chiunque, d'ora in poi, voglia conoscere a fondo il pensiero di Giuseppe Zamboni e la sua viva presenza nella filosofia contemporanea.

L. BOGLIOLO

A. Cantoni, *Michele Federico Sciacca, Trascendenza teistica e Filosofia cristiana,* Torino, S.E.I., 1960, pp. 192.

Quanto conti il nome di Michele Federico Sciacca oggi nel mondo del pensiero in Italia e fuori, lo dice eloquentemente l'imponente mole dei suoi scritti, in via di pubblicazione in edizione integrale presso Marzorati di Milano. Sono già stati pubblicati o ripubblicati dieci dei ventidue volumi progettati. La stima che gode l'Uomo e il Pensatore trova larghissima eco in due recenti volumi che ho tra mano. Il primo, pubblicato a Buenos Aires come omaggio al Prof. Sciacca nel cinquante-

simo compleanno (1908-1958), raccoglie scritti di Professori di Università di Argentina, Brasile e Spagna, dov'egli è largamente conosciuto attraverso i suoi scritti e la parola viva in numerosi corsi e conferenze cui è frequentemente invitato.[1] Il secondo, pubblicato da Marzorati (Milano) « in occasione del ventesimo d'insegnamento universitario », porta l'adesione di ben centocinquanta professori di Università d'Europa e del mondo, di cui quattordici hanno collaborato con scritti.[2]

Questo del Cantoni però è lo studio più vasto e impegnativo finora pubblicato sul pensiero dello Sciacca, assieme all'altro, testè uscito, di A. Caturelli dell'Università di Córdoba.[3] Solo apparentemente è limitato a un problema. Quando infatti questo problema è quello di Dio vi è necessariamente coinvolta tutta la tematica del suo pensiero. Il problema di Dio, come dice il Cantoni, è per lo Sciacca (e non forse anche per ogni grande pensatore?) « il problema dei problemi », la chiave di volta per la penetrazione e l'interpretazione del suo pensiero nello storico suo divenire e nelle relative implicanze teoretiche.

Il Cantoni ha saputo collocarsi dall'angolo visuale più indovinato per decifrarlo e ricostruirlo. È così che nel problema di Dio scopre il filo conduttore del sofferto maturare teoretico di tutta la sua vasta problematica, il movente critico che segna il suo passaggio dall'attualismo gentiliano allo spiritualismo cristiano. Il momento risolutore dei presupposti metafisici e gnoseologici ha il suo vertice nelle prove dell'esistenza e trascendenza di Dio. Qui soprattutto il Cantoni individua con assoluta chiarezza l'indiscutibile originalità di pensiero del Prof. Sciacca che, attraverso la istanza interioristica, risale dalla viva modernità dei motivi antropologici alla classicità platonico-agostiniana. I valori del pensiero moderno vanno rivendicati riscoprendo dal suo interno il filo della tradizione. Passaggio, questo, che ne sottintende un altro: l'ascesa dall'uomo a Dio. Nessuna via per giungere alla scoperta del Trascendente è tanto sicura quanto l'interiorità umana, quando venga intesa al modo di Sciacca, come esperienza spirituale integrale, come onniconcretezza in cui intenzionalmente e spiritualmente rivive la realtà intera. Il ricchissimo contenuto dell'interiorità coscienziale umana appella, con tutte le sue voci, a Dio Creatore Personale.

La molteplice tematica di Platone e Agostino, di Rosmini e Gentile, della grande Scolastica e dello stesso esistenzialismo, si ricompone in una nuova sintesi dove tutte queste componenti vengono valorizzate, riaffermate e superate.

Ma il punto cruciale dove il meglio del pensiero moderno s'incontra con il meglio del pensiero classico sta nella riduzione della causalità (perno di ogni autentica prova dell'esistenza di Dio) a partecipazione. Sta qui il motivo più profondo della speculazione metafisica dello Sciacca: occorre cercare la causa del principio di causa. È merito del Cantoni l'averlo saputo scoprire e mettere nel dovuto rilievo. È questo vertice risolutivo del pensiero di Sciacca che traspone radicalmente tutta la filosofia dello Sciacca sul piano metafisico, conferisce una forte unità organica alla ricca varietà dei motivi e degli aspetti, allineando il suo Autore fra i grandi costruttori del pensiero umano.

Qui la dialettica della ragione riconosce il suo fondamento definitivo nell'intuizione dell'intelligenza e la dimostrazione si risolve in esplicitazione dell'implicita conoscenza di Dio che accompagna e ren-

[1] *El pensamiento de Michele Federico Sciacca, homenaje (1908-1958)* di autori vari, Buenos Aires, Troquel, 1959, pp. 186.

[2] *Studi in onore di Michele Federico Sciacca*, a cura di M. T. Antonelli - M. Schiavone, Milano, Marzorati, 1959, pp. IX-248.

[3] A. Caturelli, *La metafísica de la integridad. La Filosofía de M. F. Sciacca*, Córdoba, 1959, pp. 439.

de possibile ogni umana conoscenza. Anche l'aristotelico S. Tommaso fa suo questo platonismo eterno senza del quale la filosofia perde ogni consistenza. Da quest'angolo visuale il procedimento filosofico dello Sciacca, « profondamente affine a quello di S. Tommaso », come giustamente afferma il Cantoni, è, prima ancora, profondamente affine al pensiero classico dal migliore presocratismo a Platone. Affine a S. Tommaso il procedimento dello Sciacca anche nell'affermata necessità di partire dalla concretezza dell'esistente per giungere a Dio, al di là di ogni innatismo o apriorismo od ontologismo. « Concretezza interiore », ama ripetere lo Sciacca. Ma il significato che egli attribuisce all'interiorità oggettiva, radicalmente metafisica, intellettuale, spirituale, sembra trascendere le categorie dell'interiorità e dell'esteriorità, ancora troppo legate alla spazialità. E forse per questo motivo nelle ultime opere dello Sciacca ritorna sempre più insistente un'espressione più comprensiva, quella di « filosofia dell'integralità ».

L'indagine critico-metafisica della realtà umana integrale, rivelatrice del significato essenzialmente teologico dell'uomo, mentre garantisce l'integrale autonomia della filosofia ne assicura il valore apologetico integrale. Una filosofia aperta alla Rivelazione cristiana nel migliore significato dell'espressione.

Il Cantoni non manca di istituire un confronto efficace fra la filosofia di Sciacca e quella di altri due grandi filosofi contemporanei: il Carlini e il Guzzo. Il capitolo conclusivo accosta acutamente le teorie dello Sciacca alla dottrina cattolica sulla conoscenza naturale di Dio, rilevandone il pieno accordo sotto tutti i punti di vista.

La conclusione critica è un riconoscimento pieno e incondizionato dei valori umani e cristiani del pensiero studiato. Non manca un cenno critico alla discutibilità dell'origine dell'Idea dell'essere. Ma ci si può domandare in quale grande filosofo quest'idea non sia discutibile e non si presti a diversità di interpretazioni.

Per serietà d'impegno, per potenza di penetrazione speculativa, per chiarezza di dizione, per efficace modernità di linguaggio, per ricchezza d'informazione e pertinenza di valutazione critica, il saggio ricostruttivo del Cantoni onora altamente chi l'ha saputo concepire e condurre a termine. Ad esso dovranno ricorrere quanti d'ora in avanti vorranno un'informazione non superficiale delle linee fondamentali e centrali del pensiero di Michele Federico Sciacca.

L. BOGLIOLO

Psychologia

Dr. E. Cerdà, *Psicología aplicada,* Barcelona, Editorial Herder, 1960, pp. 420, cm. 15 × 23.

Il vivo interesse, che va sempre diffondendosi, per le numerose applicazioni della Psicologia ai vari campi della vita umana, suscita attualmente in quasi tutti i Paesi il lancio di una serie più o meno vasta di pubblicazioni e manuali, i quali cercano di rispondere a tale interesse ed esigenza odierna, presentando le nozioni e il materiale fondamentale della Psicologia applicata. A tale criterio si ispira questo volume del Cerdà. Infatti il suo argomento è costituito da un'esposizione chiara ed esatta dei vari metodi psicologici, e specialmente dei *mental tests,* fra i più noti e i più usati, per la valutazione dell'intelligenza, per la diagnosi delle attitudini e per una comprensione della personalità umana. Il libro del Cerdà è frutto non solo dei suoi lunghi studi, ma molto anche del suo lavoro di investigazione psicotecnica e della sua lunga pratica ed esperienza personale di parecchi anni di servizio nei centri di orientamento professionale e di psicologia clinica a Barcellona. L'Autore sceglie con criterio pratico — senza esibi-

zione di erudizione teoretica, pur essendo scientificamente preciso — il materiale più facilmente e frequentemente utilizzabile, per offrire al lettore una visione globale e abbastanza completa della metodologia psicologica secondo l'oggetto di studio e il campo di applicazione.

La razionalità e l'organicità che fanno di questo libro un ottimo manuale si rivelano dall'impostazione e distribuzione degli argomenti trattati. Nell'introduzione viene data una breve esposizione di quelle nozioni e princìpi fondamentali di statistica, la cui conoscenza è indispensabile nell'uso dei metodi psicologici; segue una chiara precisazione del concetto di *mental test* e delle varie forme e classificazioni di *tests*. La prima parte del volume, dopo una breve esposizione sulla natura dell'intelligenza e sul problema storico della sua misura, è dedicata alla presentazione e ad una rassegna critica dei *tests* di intelligenza e delle scale metriche, per es. di Binet, di Wechsler, dei *tests* basati sull'analisi fattoriale, e dei *tests* di diagnosi attitudinale. Nella seconda parte sono invece presentati, dopo averne precisati criticamente i concetti, i metodi per lo studio della personalità: i questionari, nelle loro varie forme, le principali tecniche proiettive (Rorschach, *Thematic Apperception Test,* Szondi, Rosenzweig, ecc.), l'osservazione dei movimenti espressivi (fisiognomica, grafologia, *tests* miocinetico di Mira, ecc.) e le tecniche del gioco e dello psicodramma. La terza parte contiene una trattazione sintetica delle principali forme di psicologia applicata, cioè la psicologia scolastica, professionale, industriale, clinica e militare.

Un senso di equilibrio e di praticità caratterizza questo manuale del Cerdà; l'A. mette in guardia contro certi entusiasmi troppo facili per i *tests,* contro i risultati di applicazioni superficiali fatte talora da dilettanti, e contro visioni unilaterali e interpretazioni meccanicistiche e puramente quantitative di certe applicazioni. Lo studio di questo manuale potrà tornare di grande utilità agli psicotecnici, agli educatori, agli orientatori, agli assistenti sociali ed in genere a tutti coloro che si preoccupano di usufruire coscienziosamente dei metodi della psicologia moderna per una maggiore comprensione dell'uomo e delle sue possibilità concrete.

G. LORENZINI

C. FERRIO, *Psichiatria clinica e forense*, in due volumi: vol. I, pp. 1126; vol. II, pp. 1091, cm. 18 × 25. Ed. U.T.E.T., Torino, 1959, L. 20.000.

Questo grande trattato di Psichiatria, opera magistrale del Prof. Dr. C. Ferrio dell'Università di Torino, merita di essere collocato tra le migliori opere di medicina prodotte in Italia, e rappresenta un superamento notevole dei grandi trattati classici della scuola psichiatrica italiana per la modernità di molte concezioni e per l'accurato aggiornamento. Costituisce una sintesi, che comprende tutto ciò che di essenziale e di rigorosamente accertato l'esperienza clinica e le indagini psicologiche sono in grado oggi di presentare allo studioso per una feconda applicazione ai problemi pratici nei campi della clinica psichiatrica, della giurisprudenza e, ci sembra, anche nel campo della teologia morale e della pastorale. Il primo volume, dedicato alla Psichiatria clinica, nelle tre parti in cui si articola presenta un quadro organico degli elementi fondamentali per la diagnosi: infatti la prima parte è riservata alla patologia generale delle funzioni psichiche; la seconda parte presenta l'esposizione della diagnostica generale con studi sull'esame somatico e sui fenomeni mentali; la terza parte tratta della diagnostica psichiatrica speciale, descrivendo i quadri sintomatici delle principali malattie mentali. Il secondo volume invece è dedicato specialmente alla Psichiatria forense e risulta di un vivo interesse per

tutti coloro che debbono applicarsi allo studio del valore giuridico dell'atto umano sotto l'aspetto dell'imputabilità e della responsabilità. Infatti nelle quattro parti, in cui è diviso, tratta rispettivamente delle cause delle malattie mentali per una più facile valutazione giuridica di un'infermità, descrive alcune malattie mentali che interessano particolarmente la psicopatologia forense, presenta un ampio commento forense alla psichiatria clinica e infine un commento psichiatrico in rapporto alle leggi del codice italiano.

Pregi eminenti di questo lavoro sono un'impostazione organica, molto studiata in rapporto alle finalità dell'opera, un'unità di ripensamento delle varie dottrine esposte, l'armonia e l'equilibrio con cui sono svolte e distribuite le varie parti, una esposizione chiara, concisa, esatta che rende attraente la lettura e facile lo studio. Quest'opera, nella sua compiutezza e profondità di trattazione, ci presenta il frutto della lunga esperienza scientifica e didattica dell'A. Il Ferrio infatti, che è stato per molto tempo direttore del grande Ospedale Psichiatrico di Torino, ci dà in questo suo lavoro una dottrina che non è stata soltanto meditata in lunghi anni di studio, ma che è stata anche vagliata e controllata dalla quotidiana esperienza personale del lavoro medico nelle cliniche psichiatriche. Inoltre l'A., docente anche di Psicologia presso l'Università di Torino, ha voluto molto opportunamente integrare i vari argomenti psichiatrici e clinici con chiare e fondamentali introduzioni psicologiche, molto ben aggiornate sulle dottrine e i risultati raggiunti dalla Psicologia odierna, in modo da dare un prezioso aiuto al lettore per una più adeguata comprensione dei fatti clinici. Quest'opera, oltre che ai medici e ai periti forensi, è anche vivamente raccomandabile a tutti coloro che si dedicano agli studi della Teologia Morale e di Diritto Canonico o alle attività pastorali del ministero sacerdotale; poichè vi troveranno in essa, sodamente studiati da uno scienziato cattolico, molti problemi scientifici, che sono in stretto rapporto con la Teologia Morale per la valutazione del valore dell'atto umano e per la sua giusta comprensione; e vi troveranno presentate le soluzioni elaborate in base ai risultati più recenti della scienza moderna e con particolare sensibilità ai princìpi della morale cattolica e alle leggi della Chiesa.

G. LORENZINI

Nuntia bibliographica

P. Louvet, *Il Purgatorio nella rivelazione dei Santi,* Torino, Marietti, 1959, pagine 294, L. 500.

Libro che fa riflettere e che ha lo scopo evidente di diffondere la divozione alle anime del Purgatorio.

Basandosi prevalentemente sulle rivelazioni dei Santi, l'A. apre il volume con uno studio sulle rivelazioni private e sul loro valore di fronte al magistero ecclesiastico.

La ricca documentazione dei fatti e la loro straordinarietà rende quanto mai interessante questa pubblicazione, e fanno dell'opera un impressionante appello destinato ad impegnare tutti i cristiani in questa urgente opera di carità.

E. V.

W. Czernin, O. S. B., *Un solo cuerpo, un mismo pan. Meditaciones litúrgicas sobre la Comunión,* Barcelona, Herder, 1960, pp. 515.

È la versione spagnola della terza edizione tedesca di una serie di brevissime meditazioni che lo Czernin ha composto ad uso delle religiose benedettine, commentato il *Communio* della Messa secondo il proprio del tempo e il proprio dei Santi dell'anno liturgico.

Il volumetto può servire anche ad ogni classe di persone come alimento di pietà eucaristica.

D. B.

L. Bogliolo, *Ascesi sacerdotale nella dottrina dei Sommi Pontefici,* Milano, Ancora, 1960, pp. 279.

Ecco un bel volume che si allinea a buon diritto tra i migliori che trattano del sacerdozio. Vi è studiata l'ascesi sacerdotale, nei suoi molteplici aspetti e fattori di ordine individuale e pastorale, alla scuola dei più sicuri Maestri: S. Pio X, Pio XI, Pio XII e Giovanni XXIII.

Ne è risultata una chiara ed armonica sintesi, nella quale il sacerdozio irradia la sua mirabile luce umana e divina, che illumina il cammino di quanti ne vivono la vocazione, o ne vogliono conoscere la natura e le finalità.

D. B.

J. Michel, *La Loi, la Faute, le Pardon,* Encycl. « Je sais - Je crois », Paris, A. Fayard, 1958, pp. 125.

Tre realtà di grande valore per la vita cristiana. Lo stile è limpido, molto vivace ed affascina il lettore. Il livello di profondità teologica è forse meno adeguato alle esigenze di una *Encyclopédie du Catholique au XX*ème *siècle.*

E. Q.

Le cose migliori di Giosuè Borsi, a cura di Gennaro Auletta, Alba, Ed. Paoline, 1959, pp. 351.

È un'antologia saggiamente composta di passi scelti fra le *Confessioni a Giulia,* le *Lettere, Colloqui*. Sono pubblicati integralmente il *Testamento spirituale, La vita di san Cristoforo* e *Il Camardella*. Come si fa notare in un bel profilo introduttivo, le pagine di Giosuè Borsi esprimono il canto dell'anima, che ha trovato Dio; e la testimonianza della storia di un'anima trascende sempre il valore letterario delle sue parole.

E. Q.

P. Lumbreras, O. P., *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae,* IV. *De vitiis et peccatis* (I^{a} II^{ae}, 71-89), Ed. altera, Romae, « Angelicum », 1957, 1959, pp. 351.

La prima edizione risale al 1935. L'A. ha ridotto il suo Commento per facilitarne lo studio agli allievi. Le *Praelectiones* del P. Lumbreras rimarranno come una delle guide più sicure per penetrare nelle ricchezze dell'insegnamento morale di San Tommaso.

E. Q.

Opera accepta

Opera ad directionem missa de eius judicio recensionem vel relationem accipient vel saltem fuse nuntiabuntur; omnia inter opera accepta referentur. Numquam vero quae sponte missa sunt, remittentur.

Alberghi Sante, *Metafisica e Spiritualisti Italiani Contemporanei,* Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, N. XVI. Milano, Ed. Marzorati, 1960, pp. 317, cm. 15 × 21,5.

Ante el II Concilio Ecuménico Vaticano, Colección de trabajos presentados a la XII semana intensiva de orientación misionera, celebrada en Burgos del 6 al 13 de agosto de 1959. Burgos, Instituto Español de S. Francisco Javier para Misiones Extranjeras, 1960, pp. XIV-362.

Barale Armando, *Il concetto di proprietà nel Padre Taparelli.* Pinerolo, S. T. Cottolengo, 1960, pp. 134, cm. 17 × 24,5.

Besutti Giuseppe M., O. S. M., *Bibliografia Mariana,* 3 voll. (vol. I, 1950, pp. 96; vol. II, 1952, pp. 160; vol. III, 1959, pp. 356). Roma, ed. « Marianum », 1959, cm. 17 × 24,5. L. complessive 5000.

Bianchi Ugo, *Teogonie e Cosmogonie,* Collana « Universale Studium », 69. Roma, Ed. « Studium », 1960, pp. 189, cm. 11,5 × 17, L. 300.

Buhl Hermann, *È buio sul ghiacciaio* (*Achttausend drüber und druenter,* Nymphenburger Verlagshandlung, München), Collana « Il Graal », 9. Torino, S.E.I., 1960, pp. XI-378, cm. 12,5 × 19, L. 1200.

Burghardt A., *Etica e revisionismo della proprietà,* Trad. G. Taddei, Collana « Cattolica », 20. Alba, Ediz. Paoline, 1960, pp. 285, cm. 21,5 × 14,5, L. 1000.

Chersterton Gilbert K., *Eretici,* Trad. P. Bori - M. Giorcelli, Collana « Dimensioni dello spirito », 26. Alba, Ediz. Paoline, 1960, pp. 238, cm. 19 × 13, L. 800.

Coracão Gustavo, *Lezioni di abisso* (*Lições de abismo,* Livraria Agir Editora, Rio de Janeiro), Collana « Il Graal », 6. Torino, S.E.I., 1960, pp. XVI-262, cm. 12,5 × 19, L. 900.

De Berg Marina, *Tre anni alla Trappa* (*Trois ans à la Trappe,* Grasset éd., Paris, 1959), Collana « Il Graal », 5. Torino, S.E.I., 1960, pp. 191, cm. 12,5 × 19,5, L. 900.

Dell'Oro D. Ferdinando, *La semplificazione delle Rubriche,* note storico-rubricali. Napoli, D'Auria, 1960, pp. XVIII-485, cm. 15,5 × 22, L. 2000.

Giacon P. Benvenuto Agostino, *L'amministrazione dei Beni Ecclesiastici e Religiosi,* Collana « Pubblicazioni della Provincia Patavina dei Frati Minori Conventuali », 3. Padova, Ediz. Messaggero, 1960, pp. xvi-371, cm. 17,5 × 25, L. 1500.

Gonseth Ferdinand, *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience,* Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 291, cm. 14,5 × 23, NF. 12.

Horneff Joseph, *Reverrons-nous le Diacre de l'Église primitive?,* Trad. N. Dirieux, Collana « Rencontres », 57. Paris, Les Editions du Cerf, 1960, pp. 220, cm. 18 × 12.

Lang Alberto, *Compendio di Apologetica* (*Fundamental theologie*), Torino, Ed. Marietti, 1960, pp. 563, cm. 11 × 15,5, L. 1700.

Leprince-Ringuet Louis, *Atomi e Uomini,* Trad. M. Schepisi, Collana « Dimensioni dello spirito », 27. Alba, Ediz. Paoline, 1960, pp. 228, cm. 19 × 13, L. 1000.

Love Paul L., *The Penal Remedies of the Code of Canon Law,* Collana « The Catholic University of America Canon Law Studies », N. 404, A Dissertation. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1960, pp. xii-179, cm. 14,5 × 23.

Lucchesi D. Giovanni, *Mysterium Fidei, il testo della Consacrazione Eucaristica nel Canone Romano,* Collana « Biblioteca Cardinale Gaetano Cicognani », 4. Napoli, D'Auria, 1960, pp. 113, cm. 17 × 24.

Malègue Joseph, *Agostino Méridier* (*Augustin, ou le maître est là,* Ed. Spes, Paris), Collana « Il Graal », 1: vol. I, pp. xxiii-247, cm. 12,5 × 19; vol. II, pp. 371, cm. 12,5 × 19; vol. III, pp. 338, cm. 12,5 × 19. Torino, S.E.I., 1960; prezzo complessivo dei tre volumi: L. 2700.

Merlan Philip, *Studies in Epicurus and Aristotle,* Collana « Classisch-Philologische Studien », Heft, 22. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960, pp. 112, cm. 16,5 × 23.

Michonneau George F. C., Pas de vie chrétienne sans communauté, Collana « Rencontres », 58. Paris, Éditions du Cerf, 1960, pp. 156, cm. 12 × 19, NF. 3,90.

Morris Hilaire, OSM., *Philosophy for beginners.* Cork, The Mercier Press, 1959, pp. 11-247, cm. 13,5 × 21,5, 15 s.

Opie June, *Sul mio cadavere* (*Over my dead body*), Collana « Il Graal », 7. Torino, S.E.I., 1960, pp. 247, cm. 12,5 × 19, L. 900.

Padoin Giacinto, *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso,* Corona Lateranensis, 2. Roma, Edit. Pont. Univ. Lateranense, 1959, pp. 129, cm. 17 × 24, L. 1200.

Pasini-Maggiali A., *Sacerdos in aeternum.* Torino, Ed. Marietti, 1960, pp. 527, cm. 12 × 17, L. 980.

— *Ad Altare Dei.* Torino, Ed. Marietti, 1960, pp. 332, cm. 12 × 17, L. 700.

Pomilio Ernesto, *La nascita della problematica ontologica,* Collana « Problemi di Filosofia », 1. Napoli, R. Pironti e Figli Editori, 1960, pp. 206, cm. 14 × 21,5, L. 1000.

Sausgruber Kurt, *El Atomo y el Alma,* Versión esp. por Ignacio Rodriguez. Barcelona, Editorial Herder, 1959, cm. 19 × 12, pp. 252.

Sciacca M. F., *Interpretazione del concetto di Storia di S. Agostino,* Collana « Quaderni della cattedra agostiniana », 3. Tolentino, Ediz. Agostiniane, 1960, pp. 35, centimetri 15 × 21, L. 200.

Terzi Carlo, *Pascal Educatore,* « Pandia », collana di Letteratura Arte e Storia, 2. Bergamo, Ed. San Marco, 1960, pp. 229, cm. 15,5 × 21,5, L. 1800.

Trujillo L. Rafael, *Reajuste de la Deuda Externa,* segunda edición y un anexo. Ciudad Trujillo, D. N. Editora del Caribe C. por A., 1959, pp. 424, cm. 16 × 24.

Winowska Maria, *L'Imboscata di Dio* (*Les voleurs de Dieu,* Éditions Saint-Paul, Paris), Collana « Il Graal », 8. Torino, S.E.I., 1960, pp. xi-197, cm. 12,5 × 19, L. 900.

Zarri *Adriana, L'ora di notte,* Collana « Il Graal », 3. Torino, S.E.I., 1960, pp. xi-183, cm. 12,5 × 19, L. 900.

Zavalloni Fr. Roberto, OFM., *Padre Gemelli Educatore sociale.* Milano, Ed. « Vita e Pensiero », 1960, pp. 169, cm. 12 × 17, L. 500.

Index voluminis XXII - Anni 1960

ARTICULI

CASTILLO LARA R.: *Los primeros desarrollos doctrinales del « notorium » en la canonística clásica*, pag. 410.

FOGLIASSO A.: *De iuridicis relationibus inter Status Perfectionis et Ordinarium loci in systemate Juris Canonici*, pag. 507.

JAVIERRE A. Mª: *Ministerio eclesiástico : anotaciones a la Confesión Escocesa en el IVº centenario de su redacción*, pag. 211.

LUPO T.: *Validità della tesi gerseniana sull'autore della « Imitazione di Cristo »*, pagina 56.

PREROVSKY O.: *Le idee oligarchiche nei difensori di Clemente VII*, pag. 383.

RONCO A.: *Considerazioni sopra una teoria fenomenologica della personalità*, pag. 326.

SÁNCHEZ-RUIZ J. M.: *El amor en el tomismo*, pag. 3.

— *La estructura trágica y problemática del ser, según Don Miguel de Unamuno*, pag. 570.

STELLA P. T.: *A proposito di Pietro da Palude : la questione inedita « Utrum Deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari » di Erveo Natalis*, pag. 245.

NOTAE

BOGLIOLO L.: « *Un avvenimento filosofico » : la pubblicazione dell'« Enciclopedia filosofica »*, pag. 114.

— *Un filosofo cristiano : Armando Carlini*, pag. 355.

— *La filosofia dell'integralità di M. F. Sciacca*, pag. 434.

— *Un nuovo metodo di fondare l'ontologia*, pag. 455.

LECLERC G.: *Commentarii Actorum Apostolicae Sedis secundum argumenta digesti*, pagina 118.

PIEMONTESE F.: *Sul concetto di filosofia cristiana*, pag. 107.

WEBER (P.) HUGO: *Die Sünde gegen den Heiligen Geist nach der Auffassung des hl. Augustinus*, pag. 628.

ANALECTA SALESIANA

VALENTINI E.: *D. Bosco e le vocazioni tardive*, pag. 453.

RECENSIONES

ABBAGNANO N.: *Problemi di Sociologia;* D. Composta, pag. 492.

AMBROSETTI G.: *Contributi a una filosofia del costume. I. Problematica e Storia;* D. Composta, pag. 489.

AMERIO F.: *Ardigò;* L. Bogliolo, pag. 190.

ANFOSSI A.-TALAMO M.-INDOVINA F.: *Ragusa, comunità in transizione*, pag. 196.

AUTORI VARI: *Le droit naturel;* D. Composta, pag. 488.

— *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni;* L. Bogliolo, pag. 649.

BERTETTO D.: *Discorsi di Pio XI;* E. Valentini, pag. 479.

BONGIOANNI F.: *Evidenza dell'uomo nel lavoro;* D. Composta, pag. 195.

BOSCH D.: *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien;* G. G. Gamba, pag. 169.

BOSCO H.: *Saint Jean Bosco;* E. Valentini, pag. 180.

BRLEK (P.) M.: *Methodologia historico-juridica;* A. M. Stickler, pag. 482.

BULLET G.: *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin;* E. Quarello, pag. 638.

CANTONI A.: *Michele Federico Sciacca, Trascendenza teistica e Filosofia cristiana;* L. Bogliolo, pag. 651.

CAPRILE G.: *Massoni e Massoneria;* N. Camilleri, pag. 173.

CARLINI A.: *Che cos'è la metafisica?;* G. Beschin, pag. 184.

— *Le ragioni della fede;* G. Beschin, pag. 186.

CASORIA I.: *De matrimonio rato et non consummato;* A. Pugliese, pag. 363.

CERDÀ E.: *Psicología aplicada;* G. Lorenzini, pag. 653.

COGNET L.: *De la Devotion moderne à la Spiritualité française;* N. Camilleri, pag. 178.
CULLMANN O.: *Catholiques et Protestantes;* N. Camilleri, pag. 174.
DE EGAÑA A.: *La teoría del Regio Vicariato español en Indias;* A. Favale, pag. 182.
DEL GIUDICE V.: *Manuale di Diritto Ecclesiastico;* E. Fogliasso, pag. 361.
DÍAZ DE CERIO RUIZ F.: *W. Dilthey y el problema del mundo histórico;* J. Mª Sánchez-Ruiz, pag. 491.
Fattori di pace sindacale negli Stati Uniti; G. Leclerc, pag. 493.
FERRIO C.: *Psichiatria clinica e forense* (2 volumi); G. Lorenzini, pag. 654.
FORCHIELLI-STICKLER: *Studia Gratiana;* A. M. Stickler, pag. 481.
FORD-KELLY: *Contemporary Moral Theology. I. Questions in Fundamental Moral Theology;* E. Quarello, pag. 165.
GADDA-CONTI G.: *Mobilità e stratificazione sociale;* P. Gianola, pag. 192.
GRÉGOIRE F.: *Études hégéliennes. Les points capitaux du système;* V. Miano, pag. 646.
GRÉGOIRE L.: *Le « divorce » de Napoléon et de l'Impératrice Joséphine;* G. Leclerc, pagina 483.
HEGYI J.: *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan;* P. T. Stella, pag. 365.
Hrsg. von HAUSER R. und SCHOLZ FR.: *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung;* E. Quarello, pag. 167.
Hrsg. von REDLICH V.: *Moral-probleme im Umbruch der Zeit;* E. Quarello, pag. 166.
HUGO V.: *Desbravadores;* A. Favale, pag. 181.
JIMENEZ-URRESTI T. I.: *Estado e Iglesia;* E. Fogliasso, pag. 362.
LANG A.: *Introduzione alla filosofia della religione;* L. Bogliolo, pag. 371.
L'Année canonique; A. M. Stickler, pag. 480.
LECLERCQ J.: *Le Chrétien devant la planétarisation du monde;* E. Quarello, pag. 640.
LORTZ J.: *Un Santo unico;* N. Camilleri, pag. 179.
LOTTIN O.: *Au cœur de la morale chrétienne. Bible, Tradition, Philosophie;* E. Quarello, pag. 168.
LUMBRERAS P.: *De statibus hominum variis;* E. Valentini, pag. 178.
MANNO A.: *Il Teismo di Platone;* D. Composta, pag. 367.
— *Valore e limiti della Metafisica aristotelica;* D. Composta, pag. 484.
MARITAIN J. - RAISSA: *Liturgie et contemplation;* E. Valentini, pag. 642.
MOHR R.: *L'etica cristiana nella luce dell'etnologia;* E. Quarello, pag. 163.
MORRIS H.: *Philosophy for beginners;* D. Composta, pag. 643.
PEREGO A.: *L'etica della situazione;* E. Quarello, pag. 164.
PIOLANTI A.: *Dio nel mondo e nell'uomo;* G. Quadrio, pag. 475.
— *Eucaristia. Il Mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa;* D. Bertetto, pag. 155.
— *I Sacramenti;* G. Quadrio, pag. 152.
POZZO G.: *L'eredità dell'illuminismo e l'umanesimo cristiano;* L. Bogliolo, pag. 372.
Pubblicaz. dell'Univ. Catt. del S. Cuore (serie XXII e XXIII); A. Ronco, pag. 374.
RANWEZ E.: *Morale et Perfection;* E. Valentini, pag. 176.
RODRIGO L.: *Praelectiones theologico-morales comillenses: Theologia moralis fundamentalis;* E. Quarello, pag. 640.
ROLLA A.: *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte;* N. M. Loss, pag. 478.
ROSSI G. L.: *Teologia dell'oltretomba: Paradiso;* N. Camilleri, pag. 161.
Sacra Congr. dei Sem. e delle Univ. degli Studi: *Filosofia e formazione ecclesiastica;* A. Bogliolo, pag. 643.
Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica; N. M. Loss, pag. 476.
SARTI S.: *L'azione creatrice;* L. Bogliolo, pag. 372.
SCHNACKENBURG R.: *Messaggio morale del Nuovo Testamento;* E. Quarello, pag. 167.
SCHNEIDER F.: *Tus hijos y tu;* P. Gianola, pag. 192.
SELVAGGI PH.: *Cosmologia;* B. Van Hagens, pag. 485.
SGROI R.: *Inquietudine del nostro tempo;* L. Bogliolo, pag. 372.
SIGMUND G.: *Tier und Mensch, Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen;* P. Gianola, pag. 194.
SOLERI G.: *Economia e Morale;* D. Composta, pag. 641.
THURIAN M.: *La Confirmation: consécration des laïcs;* N. Camilleri, pag. 159.
TROMP S.: *Corpus Christi quod est Ecclesia;* D. Bertetto, pag. 637.
TRUHLAR (P.) C. V.: *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum;* E. Valentini, pag. 478.
VAGOVIC S.: *Etica comunista;* E. Quarello, pag. 639.
VALORI P.: *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia;* V. Miano, pag. 369.
— *Il pensiero filosofico odierno;* V. Miano, pag. 365.
VAN ROO G.: *De Sacramentis in genere;* D. Bertetto, pag. 153.

VISCHER L.: *La Confirmation au cours des siècles;* N. Camilleri, pag. 157.
ZANOTTI G. M.: *La Basilica di S. Francesco in Ferrara,* pag. 183.

NUNTIA BIBLIOGRAPHICA

BARRA G.: *Dolore e Amore;* D. B., pag. 201.
BERTETTO D.: *Lo Spirito Santo. Meditazioni;* N. C., pag. 200.
BOGLIOLIO L.: *Ascesi sacerdotale nella dottrina dei Sommi Pontefici:* D. B., pag. 656.
BONSIRVEN G.: *Il Regno di Dio;* U. G., pag. 495.
BRUGGER W.: *Diccionario de filosofía;* V. M., pag. 204.
CALÒ - CAPOCACCIA - FABBRETTI - GIORDANI-MEDI-PALAZZINI: *L'Odio e l'Amore;* G. Q., pag. 496.
CANFORA G.: *La Bibbia illustrata;* N. M. L., pag. 500.
CAPÉRAN L.: *La Buona Novella;* N. C., pag. 201.
CZERNIN W.: *Un solo cuerpo, un mismo pan. Meditaciones litúrgicas sobre la Comunión;* D. B., pag. 656.
DANIEL-ROPS: *S. Vincenzo de' Paoli;* E. V., pag. 495.
D'AURORA E.: *Fatima paese dell'anima;* D. B., pag. 198.
DAUVILLIER A.: *L'origine photochimique de la vie;* V. S., pag. 498.
DE ROSA G.: *Un quinto Vangelo? Il « Vangelo secondo Tomaso »;* U. G., pag. 495.
FANFANI A.: *Summula sociale;* G. L., pag. 497.
FERRAROTTI F.: *La sociologia industriale in America e in Europa;* G. L., pag. 205.
FOLLIET J.: *Le catholicisme mondial aujourd'hui;* A. F., pag. 202.
FRAISSE P.: *Manuale pratico di Psicologia Sperimentale;* A. R., pag. 376.
GAILLAT R.: *Lo studio del carattere degli allievi di una classe compiuto dal loro insegnante;* E. G., pag. 498.
GAROFALO S.: *La Bibbia oggi. L'Antico Testamento;* N. M. L., pag. 499.
GARRONE G.: *Incontro con la Bibbia* (trad. di L. BORTOLON); N. M. L., pag. 500.
GUARINO-ELIA: *Codice Costituzionale della Repubblica Italiana;* E. F., pag. 375.
Il Credo (Collana teologica); D. B., pag. 495.
Il Simbolo: Credo nello Spirito Santo; N. C., pag. 198.
JOMBART É.: *Memento de Droit Canon;* E. F., pag. 375.
JOURDAN V.: *Le Père Damien;* A. F., pag. 203.
KEMPIS (DA) T.: *L'Imitazione di Cristo;* N. C., pag. 199.
LABORIT-MORAND: *Les destins de la vie et de l'homme. Controverses par lettres sur des thèmes biologiques;* V. S., pag. 498.
LANZ A. M.: *Lineamenti di Ascetica e Mistica;* N. C., pag. 199.
L'attività della Santa Sede nel 1958; A. F., pag. 204.
Le cose migliori di Giosuè Borsi (a cura di Gennaro Auletta); E. Q., pag. 657.
LEONE D.: *El Santo Sudario en España;* E. V., pag. 496.
LORENZINI G.: *Caracterología y Tipología aplicadas a la Educación;* E. G., pag. 498.
LOUVET P.: *Il Purgatorio nella rivelazione dei Santi;* E. V., pag. 656.
LUCCHESI G.: *Mysterium fidei;* D. B., pagina 201.
LUMBRERAS P.: *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae:* IV. *De vitiis et peccatis;* E. Q., pag. 657.
MASSÉ D.: *Un cattolico integrale del Risorgimento;* A. F., pag. 203.
MICHEL J.: *La Loi, la Faute, le Pardon;* E. Q., pag. 656.
MONOD J.: *Recherches sur la croissance des cultures bactériennes;* V. S., pag. 498.
NORWICH (DI) G.: *Rivelazioni dell'amore divino;* N. C., pag. 200.
Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae cum cantu iuxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani; S. D., pagina 205.
PASQUINI M.: *La sicurezza sociale;* G. L., pag. 497.
Pietà sacerdotale. Quaderni pratici mensili. PP. Gesuiti di Chieri; D. B., pag. 198.
ROSSI G.: *Cento problemi di coscienza;* P. St., pag. 198.
S. Lorenzo Giustiniani, Protopatriarca di Venezia; A. F., pag. 202.
SASSO MARCONI (DA) (P.) S.: *La Provincia cappuccina di Bologna e i suoi ministri provinciali:* A. F., pag. 202.
SCHMAUS M.: *Dogmatica Cattolica.* Vol. I: *Introduzione - Dio - Creazione;* D. B., pagina 197.
SUTCLIFFE E. F.: *Dios y el sufrimiento;* E. F., pag. 376.
TRINCHERI A.: *Corso di scienza economica;* G. L., pag. 497.

LA VOCE DI UN GRANDE PONTEFICE

Discorsi di Pio XI

EDIZIONE ITALIANA A CURA
DI DOMENICO BERTETTO, S. D. B.

È la prima raccolta completa degli immortali scritti di Pio XI, ricavati da «L'Osservatore Romano» che li pubblicò nel corso dei 17 anni di pontificato di Pio XI e dalle altre fonti originali dell'insegnamento pontificio.

Volume I - Anni 1922-1928

Volume in-8 di pagg. XXVIII-885,
con la riproduzione
di un discorso autografo di Pio XI
Legatura in linson - L. 4500

Volume II - Anni 1929-1933

Volume in-8 di pagg. VIII-1103,
con la riproduzione
di un discorso autografo di Pio XI
Legatura in linson - L. 5500

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

SEI

Sede centrale:
Torino (714) - Corso Regina Margherita, 176
Torino - Genova - Milano - Padova - Parma
Bologna - Firenze - Roma - Napoli - Bari - Catania - Palermo